VISIT…

История политических и правовых учений

Учебник для вузов

Под общей редакцией академика РАН,
доктора юридических наук, профессора
В. С. Нерсесянца

Рекомендовано
Министерством общего и профессионального образования Российской Федерации в качестве учебника для студентов высших учебных заведений, обучающихся по специальности и направлению «Юриспруденция»

4-е издание,
переработанное и дополненное

Издательство НОРМА
Москва, 2004

УДК 340.12(075.8)
ББК 66.1я73
И90

Авторский коллектив:

Графский В. Г., доктор юридических наук, профессор — гл. 13 (§ 13), 15, 17 (§ 4-5, 7-10, 13-14), 18 (§ 6-7, 11-12), 19 (§4-9, 11), 20 (§2, 4, 6);

Золотухина Н. М., доктор юридических наук, профессор — гл. 10, 14, 17 (§ 1-3);

Мамут Л. С, доктор юридических наук — гл. 7, 9 (§ 1—7), 12, 13 (§ 1-2, 4-6, 9-12), 16 (§ **1-4),** 18 (§ 1-5, 8-10), 19 (§ 10), 20 (§ 1);

Нерсесянц В. С, академик РАН, доктор юридических наук, профессор — предисловие, гл. 1—6, 9 (§ 8), 11, 13 (§ 3, 7—8), 16 (§ 5), 17 (§ 6, 11-12), 18 (§ 13), 19 (§ 1-3, 12-15), 20 (§ 3, 5, 7—8), заключение;

Сюкияйнен Л. Р., доктор юридических наук, профессор — гл. 8.

И90 **История политических и правовых учений:** Учебник для вузов / Под общ. ред. акад. РАН, д. ю. н., проф. **В. С. Нерсесянца.** — 4-е изд., перераб. и доп. — М.: Норма, 2004. - 944 с.

ISBN 5-89123-748-2

Учебник подготовлен учеными Института государства и права РАН, известными специалистами по данной дисциплине. В нем освещается всемирная история политической и правовой мысли от ее истоков до современности, изложены все основные политико-правовые учения Древнего мира, Средних веков, Нового и Новейшего времени. Большое место уделено формированию и развитию политико-правовой мысли в России.

В настоящем издании материал значительно переработан, обновлен и дополнен.

Для студентов, аспирантов, преподавателей юридических, политологических, исторических, философских и других гуманитарных вузов и факультетов, а также широкого круга читателей, интересующихся политико-правовой проблематикой.

© Коллектив авторов, 2003
ISBN 5-89123-748-2
© ООО «Издательство НОРМА», 2003

Содержание

Предисловие ..... **IX**

Глава 1. Предмет и методология истории политических и правовых учений 1
1. Предмет истории политических и правовых учений 1
2. Методология истории политических и правовых учений 7

Глава 2. У истоков политико-правовой мысли 17
1. Мифологические воззрения о власти и законе ... 17
2. Процесс рационализации политико-правовых воззрений 22

Глава 3. Политико-правовая мысль в Древней Индии 25
1. Брахманизм 25
2. Буддизм 27
3. Политико-правовые идеи «Артхашастры» 29

Глава 4. Политико-правовая мысль в Древнем Китае 30
1. Лао-цзы 30
2. Конфуций 31
3. Мо-цзы 34
4. Легисты 35

Глава 5. Политические и правовые учения в Древней Греции 39
1. Общая характеристика 39
2. Зарождение древнегреческих политико-правовых воззрений 41
3. Пифагор и пифагорейцы 44
4. Гераклит 46
5. Демокрит 48
6. Софисты 50
7. Сократ 54
8. Платон 56

9. Аристотель ... 64
10. Эпикур ... 70
11. Древнегреческие стоики ... 71
12. Полибий ... 73

Глава 6. Политические и правовые учения в Древнем Риме ... 77
1. Общая характеристика ... 77
2. Цицерон ... 80
3. Римские стоики ... 92
4. Римские юристы ... 96
5. Раннее христианство ... 107
6. Августин ... 109

Глава 7. Политические и правовые учения в Западной Европе в Средние века ... 117
1. Общая характеристика ... 117
2. Фома Аквинский ... 120
3. Средневековые ереси ... 125
4. Марсилий Падуанский ... 128
5. Средневековые юристы ... 130

Глава 8. Политическая и правовая мысль Арабского Востока ... 134
1. Формирование и развитие мусульманско-правовой мысли ... 134
2. Проблемы государства и политики ... 146
3. Политико-правовое учение Ибн Халдуна ... 155
4. Исторические судьбы мусульманской политико-правовой мысли ... 158

Глава 9. Политические и правовые учения эпохи Возрождения и Реформации ... 167
1. Общая характеристика ... 167
2. Макиавелли ... 170
3. Политические и правовые идеи Реформации ... 176
4. Боден ... 186
5. Политико-правовые идеи европейского социализма XVI—XVII вв ... 190
6. Суарес- ... 195
7. Альтузий ... 198
8. Бэкон ... 201

Глава 10. Развитие русской политико-правовой мысли в XI—XVII вв. ... 209
1. «Слово о Законе и Благодати» Илариона ... 209
2. «Повесть временных лет» Нестора ... 213
3. Владимир Мономах ... 216
4. Даниил Заточник ... 219
5. Нил Сорский ... 224
6. Максим Грек ... 227
7. Зиновий Отенский ... 234
8. Развитие политико-правовых идей нестяжательской ориентации ... 241
9. Иосиф Волоцкий ... 244
10. Концепция Филофея «Москва — третий Рим» 247
11. Федор Карпов ... 251
12. И. С. Пересветов ... 254
13. Иван Грозный ... 261
14. А. М. Курбский ... 264
15. Иван Тимофеев ... 272
16. Симеон Полоцкий ... 281
17. Юрий Крижанич ... 284
18. А. Л. Ордин-Нащокин ... 292
Глава 11. Политические и правовые учения в Голландии в XVII в. ... 296
1. Общая характеристика ... 296
2. Гроций ... 297
3. Спиноза ... 307
Глава 12. Политические и правовые учения в Англии в XVII в. ... 316
1. Общая характеристика ... 316
2. Гоббс ... 324
3. Локк ... 332
Глава 13. Политические и правовые учения эпохи европейского Просвещения ... 340
1. Общая характеристика ... 340
2. Пуфендорф ... 341
3. Лейбниц ... 344
4. Томазий ... 361
5. Вольф ... 362

6. Вольтер 363
7. Монтескьё 367
8. Руссо 376
9. Якобинцы 387
10. Французский социализм 396
11. Смит 403
12. Итальянские просветители 409
13. Европейский консерватизм 412

Глава 14. Политические и правовые учения в России в **XVIII** в. 428
1. Феофан Прокопович 428
2. И. Т. Посошков 432
3. В. Н. Татищев 444
4. М. М. Щербатов 449
5. С. Е. Десницкий 459
6. Я. П. Козельский 463
7. А. Н. Радищев 465

Глава 15. Политические и правовые учения в Соединенных Штатах Америки в XVIII-XX вв. 473
1. Общая характеристика 473
2. Франклин 480
3. Пейн 483
4. Джефферсон 486
5. Гамильтон 488
6. Адамс 490
7. Мэдисон 492
8. Маршалл 496
9. Калхун 497
10. Вильсон 500
11. Холмс 502

Глава 16. Политические и правовые учения в Германии в конце **XVIII** — начале **XIX** в. 505
1. Общая характеристика 505
2. Кант 506
3. Фихте 515
4. Историческая школа права 518
5. Гегель 522

Глава 17. Политические и правовые учения
в России в XIX в. ... 538
1. М. М. Сперанский ... 538
2. Н. М. Карамзин ... 545
3. Декабристы ... 552
4. П. Я. Чаадаев ... 566
5. Славянофилы и западники ... 570
6. К. А. Неволин ... 579
7. Русский утопический социализм ... 589
8. Русский анархизм ... 595
9. Народники ... 602
10. Консерваторы ... 606
11. Б. Н.Чичерин ... 613
12. В. С. Соловьев ... 625
13. С. А. Муромцев ... 637
14. М. М. Ковалевский ... 639

Глава 18. Политические и правовые учения
в Западной Европе в XIX в. ... 642
1. Общая характеристика ... 642
2. Английский либерализм ... 645
3. Французский либерализм ... 656
4. Немецкий либерализм ... 662
5. Утопический социализм ... 669
6. Конт ... 678
7. Анархизм ... 684
8. Марксизм ... 689
9. Иеринг ... 703
10. Гумплович ... 708
11. Остин ... 711
12. Спенсер ... 716
13. Ницше ... 723

Глава 19. Основные течения зарубежной
политико-правовой мысли в XX в. ... 733
1. Общая характеристика ... 733
2. Юридическое неокантианство ... 734
3. Юридическое неогегельянство ... 739
4. Интегративная юриспруденция ... 742
5. Прагматический юридический реализм ... 745

6. Юридический солидаризм ... 750
7. Юридический институционализм ... 754
8. Социологическая юриспруденция ... 756
9. Теории элит, бюрократии и технократии ... 762
10. Политико-правовая идеология национал-социализма ... 775
11. Концепции неоконсерватизма ... 787
12. Концепции возрожденного естественного права ... 794
13. Неопозитивистская аналитическая юриспруденция ... 800
14. Юридический экзистенциализм ... 811
15. Онтологическое учение о праве ... 815

Глава 20. Основные направления развития политико-правовой мысли в России в XX в. ... 819
1. Политико-правовая идеология большевизма ... 819
2. Русская юридическая мысль начала XX в. ... 835
3. П. И. Новгородцев ... 842
4. Л. И. Петражицкий ... 848
5. Н. А. Бердяев ... 854
6. Политико-правовые учения юристов русского зарубежья ... 865
7. Советская юриспруденция: основные политико-правовые концепции ... 892
8. Постсоветская юриспруденция: основные концепции и направления развития ... 907

Заключение. Продолжение всемирной истории: новые ориентиры прогресса равенства, свободы и справедливости ... 913

Указатель имен ... 926

Предисловие

В данном учебнике освещаются основные концепции всемирной истории политико-правовой мысли.

Всемирная история политических и правовых учений — одна из важных составных частей духовной культуры человечества. В ней сконцентрирован громадный политико-правовой опыт прошлых поколений, отражены основные направления, вехи и итоги предшествующих исследований проблем свободы, права, законодательства, политики, государства. Этот познавательный опыт, идеи и достижения прошлого оказывают заметное влияние на современные политические и правовые воззрения и ориентации, на теорию и практику наших дней.

В своих попытках понять настоящее и найти пути к лучшему будущему люди всегда обращались и будут обращаться к прошлому, к исторически апробированным положениям, принципам, ценностям. И это не дань прошлому, не слепая вера в традиции и авторитеты, а необходимый способ человеческой ориентации в историческом времени и пространстве, естественная потребность каждой современности найти себя, свое место и назначение между прошлым и будущим.

В этом отношении непреходящее значение имеют отраженный в учениях прошлого извилистый путь прогресса политической и правовой мысли и культуры человечества, процесс формирования и утверждения общечеловеческих политико-правовых ценностей.

История политической и правовой мысли позволяет понять, как в борьбе и столкновении различных воззрений и позиций одновременно шел процесс развития познания природы государства и права, углубления представлений о свободе, справедливости и праве, законе и законности, о надлежащем общественном и государственном устройстве, о правах и свободах человека, формах и принципах взаимоотношений личности и власти и т. д.

По мере того как остается позади все более значительный пласт культурного прошлого и увеличивается совокупный объем приобретенного человечеством опыта и знаний, возрастают также роль и значимость истории для современности. Это познавательное, просветительское, ценностное, воспитательное, духовно дисциплинирующее и общекультурное значение истории в полной мере относится и к истории политических и правовых учений, которая сегодня актуальна как никогда ранее.

Задача данного учебного курса и состоит в освещении основных положений всемирной истории политических и правовых учений.

Глава 1

ПРЕДМЕТ И МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ

1. Предмет истории политических и правовых учений

Право, государство, законодательство, политика являются объектами исследования различных гуманитарных наук (юриспруденции, философии, социологии, политологии, этики и т. д.). Причем каждая наука, в том числе и юридическая наука (с учетом своеобразия ее предмета и метода), находящаяся в системе междисциплинарных связей и взаимовлияний, отличается своим специфическим подходом к этим общим объектам, имеет свой особый предмет. Свою специфику и свой предмет имеют и отдельные научные дисциплины в рамках юридической науки в целом.

В системе юридических наук и юридического образования история политических и правовых учений является отдельной самостоятельной научной и учебной дисциплиной одновременно исторического и теоретического профилей. Эта ее особенность обусловлена тем, что в рамках данной юридической дисциплины исследуется и освещается специфический **предмет** — история возникновения и развития теоретических знаний о государстве, праве, политике и законодательстве, история политических и правовых теорий, история теорий права и государства.

Под соответствующими «учениями» в данной дисциплине имеются в виду по существу различные формы теоретического выражения и фиксации исторически возникающего и развивающегося знания, те теоретические концепции, идеи, положения и конструкции, в которых находит свое концентрированное логико-понятийное выражение исторический процесс углубления познания политических и правовых явлений.

Поэтому вне предмета истории политических и правовых учений в принципе остаются различные фрагментарные, не развитые до уровня самостоятельной и оригинальной теории высказывания и суждения разных мыслителей, общественных и политических деятелей, писателей, поэтов и т. д. о политических и правовых явлениях, хотя, разумеется, подобные положения могут быть весьма глубокими и интересными.

В общей совокупности политико-правового знания прошлого и современности политические и правовые учения занимают особое место. Как теоретически оформленные комплексы знаний они по своему гносеологическому уровню и характеру отличаются от иных форм отражения политической и правовой действительности — таких, как разного рода представления, чувства, верования, настроения, мнения и т. д.

Эти формы обыденного (дотеоретического и нетеоретического) сознания и познания хотя и не входят непосредственно в предмет истории политических и правовых учений, однако весьма важны для понимания реальной и конкретной ситуации формирования и функционирования соответствующих теорий. Большой интерес они представляют при исследовании идеологических позиций различных борющихся между собой классов, социальных групп и партий, мировоззренческих платформ, программ, требований, задач, целей и установок соответствующих социально-политических (массовых и групповых) движений и направлений в жизни государственно-организованного общества.

Соединение в рамках единой юридической дисциплины политических и правовых учений обусловлено в конечном счете правовой (юридической) трактовкой политики, той внутренней взаимосвязью политических и правовых явлений и соответствующих понятий, которая особенно отчетливо видна со специфических предметно-методологических позиций юридической науки в целом как единой науки о праве и государстве. Именно под этим углом зрения и следует понимать сочетание политических и правовых теорий прошлого в предмете нашей науки.

Этот взгляд на политику с точки зрения юридической науки, юридический подход к истории политической мысли весьма существен для понимания смысла затронутого вопроса о предмете. Так, ясно, что, например, с позиций политологии (или политической науки), если таковая понимается и трактуется как самостоятельная, неюридическая (внеюридическая по

своему дисципилинарному статусу) наука, история предшествующей политической мысли будет выглядеть (и изучаться) иначе, чем в нашей науке, а именно главным образом и по существу в предметных очертаниях самой этой политологии, в плане присущих ей представлений о своем предмете и методе, своих научных возможностях, целях и задачах, направлениях и аспектах своей связи с политической мыслью прошлого. История такой политологически ориентированной мысли будет определенной политологической ретроспекцией (историей политологии, историей политологических учений), за рамками предмета которой останется не только история правовых учений, но и вообще правовое понимание (и понятие) государства и политики в целом.

Это обусловлено уже тем, что юридическая наука и политология изучают различные аспекты политических явлений. Юридическая наука в целом (и это решающим образом сказывается на предмете истории политических и правовых учений как юридической дисциплины) исследует политические явления в их необходимой взаимосвязи и взаимодействии с правом и государством, в правовой форме их выражения, их существования в рамках определенного государственно установленного правопорядка.

Объемы понятий «политическое» и «государственное» не совпадают. Представление об их соотношении различно в разные эпохи, у разных авторов и т. д. Так, древнегреческие авторы, начавшие теоретическую разработку явлений политики на основе опыта полиса, еще вообще не знали термина *stato* («государство»), который вошел в научный оборот во времена Макиавелли. Для них в целом характерна тенденция трактовать политическое как феномен лишь эллинского устройства совместной жизни в виде правовой формы организации общей (публичной) власти свободных граждан.

В противоположность политике деспотия (т. е. деспотическая форма правления) — это не доросшее до высот политики «варварское» правление с бесправием и рабством подданных. Аристотелевская характеристика человека как политического существа как раз и означает, что только в своей развитости (умственной и нравственной) люди, будучи свободными, могут организовать свою совместную жизнь на политических началах (как в эллинским полисе), т. е. на основе права и общего для всех закона.

Такая правовая (и вместе с тем государственно-правовая) трактовка политических явлений и политической жизни была развита дальше — с позиций различения частного и публичного права — в древнеримской политико-правовой мысли. Показательна в этом плане юридизированная характеристика Цицероном республики как дела народа, как правовой формы общности и жизни народа, как «общего правопорядка».

В Новое время существенно изменяется трактовка понятия «политика». Поучительно в этой связи сравнение позиций Аристотеля и Макиавелли как зачинателей различных концепций политической науки, соответственно античности и Нового времени. Освобождение политики от морали (а во многом — и от права) и ставка на силу в концепции Макиавелли опирались на трактовку политики как прежде всего борьбы за власть и на понимание государства как суверенной организации власти, учреждение или овладение которой — главная цель всей политики и политической борьбы. Также и для многих последующих мыслителей (вплоть до современности) характерно представление о более широком объеме «политического» по сравнению с «государственным». При этом «политическое» понимается и трактуется вне его правовых (и государственно-правовых) форм, определений и рамок.

Сказанное о предмете нашей дисциплины, разумеется, не означает, что в прошлых политических теориях ее интересуют лишь узкоспециальные вопросы учения о государстве. Напротив, можно сказать, что политические учения прошлого представлены в предмете данной дисциплины не как история государствоведения, а в виде соответствующих теоретических исследований проблем государства как особого политико-правового явления и учреждения в широком контексте других политических явлений, отношений и институтов, во взаимосвязи и взаимодействии с ними, т. е. так, как проблематика теории государственности исследовалась представителями различных школ и направлений в реальной истории политических учений.

Также и правовая мысль прошлого освещается в данной дисциплине не в виде истории юриспруденции (со всеми ее отраслями, специальными приемами юридико-догматического анализа и т. д.), а по преимуществу в виде тех теоретических концепций права и законодательства, в которых освещаются природа, понятие, сущность, ценность, функции и роль этих

специфических явлений общественной жизни. Такая проблематика относится в основном к сфере общей теории права или философии права, однако подобные проблемы в истории правовой мысли нередко ставились и анализировались и на правовом материале отраслевого характера. Именно в своем общеправовом значении проблемы отраслевого профиля (например, о процессуально-правовых формах и процедурах, преступлении и наказании, вине и формах ответственности, субъектах права, формах организации, роли и полномочиях суда, формах и направлениях административной деятельности и т. д.) приобретают существенное значение для характеристики правового и политического состояния общества в целом и тем самым входят в предметную область истории политических и правовых учений.

История политических и правовых учений — дисциплина юридическая. Однако кроме юристов значительный вклад в историю политических и правовых учений внесли также представители иных гуманитарных наук, и прежде всего философы. Целый ряд известных представителей философской мысли (например, Пифагор, Гераклит, Демокрит, Протагор, Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, Конфуций, Августин, Фома Аквинский, Т. Гоббс, Дж. Локк, И. Кант, И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегель, Н. А. Бердяев и др.) являются одновременно выдающимися фигурами также и в истории политических и правовых учений.

Влияние философии на историю политических и правовых учений, разумеется, не сводится к тому, что многие классики из истории философии являются вместе с тем классиками и в истории учений о государстве и праве. Значительное влияние тех или иных философских идей, концепций, методологических принципов и приемов исследования испытали и те мыслители, которые по преимуществу занимались проблемами не философского, а политико-правового или социально-политического профиля (например, древнегреческие софисты, древнекитайские легисты, римские юристы, Марсилий Падуанский, средневековые юристы, Н. Макиавелли, тираноборцы, Ж. Боден, Г. Гроций, Ш. Л. Монтескьё, Ж. Ж. Руссо, Т. Джефферсон, Т. Пейн, С. Е. Десницкий, Б. Констан, И. Бентам, Л. Штейн, Р. Иеринг, Б. Н. Чичерин, Л. И. Петражицкий, П. И. Новгородцев и др.).

В должной мере учитывая роль философии в развитии политической и правовой мысли, следует, однако, иметь в виду тео-

ретическое своеобразие политической и правовой мысли, обусловленное в конечном счете спецификой политических и правовых явлений как особых форм реальной действительности и объектов научного познания. Предметное своеобразие различных наук проявляется, в частности, в том, что соответствующие философские концепции государства и права (например, Платона, Канта, Гегеля и других философов) в рамках истории политических и правовых учений как юридической дисциплины освещаются под своеобразным углом зрения, в контексте специфического понятийно-правового аппарата этой науки, в плоскости особых ее познавательных средств, задач и целей, с преимущественным акцентом на собственно юридический смысл рассматриваемых концепций.

Особо следует отметить своеобразие предмета истории политических и правовых учений по сравнению с предметами других юридических дисциплин теоретического (теория государства и права, философия права, социология права и т. д.) и исторического (всеобщая история государства и права, история государства и права России и т. д.) профилей.

В отличие от предметов юридических наук, изучающих историю государства и права, предметом истории политических и правовых учений являются не сами исторически возникающие и развивающиеся политико-правовые учреждения и институты, а соответствующие формы их теоретического познания. Вместе с тем очевидны взаимосвязь и взаимовлияние истории политико-правовых идей и учений, с одной стороны, и истории государственно-правовых форм, учреждений, институтов — с другой. Без знания истории государства и права так же невозможно уяснить конкретное содержание соответствующих политико-правовых теорий, как *и* без соответствующих теоретических положений и концепций невозможно научно осветить исторически развивающуюся политико-правовую реальность.

В соотношении с общетеоретическими юридическими науками история политических и правовых учений выступает по преимуществу как историческая дисциплина, по своему предмету ориентированная на изучение истории политико-правовых теорий, закономерностей исторического процесса возникновения и развития теоретических знаний о государстве, праве, политике, законодательстве.

В сложном процессе взаимосвязей в юридической науке исторических и теоретических дисциплин история политических

и правовых учений играет существенную роль в качестве одной из важных историко-теоретических предпосылок развития современного политико-правового знания, совершенствования теоретических разработок проблем государства и права.

Соотношение истории политических и правовых учений с другими юридическими и философскими науками, равно как и взаимосвязи исторических и теоретических аспектов внутри самой этой дисциплины, отчетливо отражает то принципиальное обстоятельство, что предмет рассматриваемой дисциплины — это не просто совокупность политических и правовых учений прошлого, а именно их история. Выяснение смысла этой историчности значимо для характеристики как предмета данной дисциплины, так и ее методологии.

2. Методология истории политических и правовых учений

История политических и правовых учений как самостоятельная юридическая дисциплина вместе с другими юридическими дисциплинами относится к числу гуманитарных наук. И в ней, как и в других современных гуманитарных науках, используется — с учетом предметной специфики и особенностей целей и задач научного познания в области истории политических и правовых учений — богатый арсенал философских и специально-научных методов, и прежде всего методы формально-логического, диалектического, системного, сравнительно-исторического исследования.

Тот или иной метод (и совокупность используемых методов) — это, разумеется, не самоцель, а лишь путь познания, способы и приемы исследования. Научная значимость и познавательная ценность применяемого метода определяются в конечном счете его эвристическим потенциалом, его способностью обогатить науку новым знанием об изучаемом объекте, выявить новые моменты в исследуемых явлениях и привести к более содержательному и более глубокому их пониманию.

Каждое более или менее развитое учение о праве и государстве как определенная система теоретических знаний представляет собой взаимосвязь и единство предмета и метода соответствующего политико-правового учения.

С позиций юриспруденции определяющее (исходное и финальное) значение для характеристики метода, как и предмета, той или иной политико-правовой концепции (теории) имеет

лежащее в ее основе, выявляемое, обосновываемое и раскрываемое в ней понятие права и соответствующее правовое понимание (понятие, трактовка, оценка и т. д.) государства, политики, законодательства, форм поведения людей, их отношений и т. д. Предмет и метод — это различные (мысленно различенные в теоретической абстракции) формы выражения и характеристики единой теории, одного и того же теоретического образования, одной и той же системы знаний, представленных в определенном политико-правовом учении.

Взаимодействие и единство предмета и метода политико-правовой теории, как и любой другой теории, в общем виде состоят в том, что метод есть предмет в его действии (в его формировании, организации и познавательном воздействии), а предмет — это системно организованное выражение познавательного итога, смысла и значения метода.

Метод как совокупность познавательных средств и приемов политико-правового исследования, как путь познания, ведущий от объекта к предмету, — тоже теоретическая форма, сама теория в ее самопознании, развитии, углублении, обновлении, а не некий внетеоретический инструмент или феномен, который магическим образом превращает незнание в знание, обыденное представление и мнение — в научное (теоретическое) знание.

Выделение в единой политико-правовой теории ее предмета и метода является лишь мысленной абстракцией, необходимой для более углубленного и адекватного постижения познавательных свойств, характеристик, смысла и значения теории.

При этом предмет в качестве составного аспекта (компонента) политико-правовой теории выражает познавательные итоги действия метода в виде определенной системы полученных знаний об объекте, а метод в качестве другого аспекта (компонента) теории выражает познавательный (объяснительный, доказательный, прогностический и т. д.) статус, смысл и значение этого знания, его соотношение (преемственность, новизна и т. д.) с прежним знанием и прежним пониманием объекта, способы, приемы и формы получения, обоснования, организации и функционирования нового знания, смысловое место и значение его различных моментов и их взаимосвязей в структуре данной теории, в продолжающемся процессе научного познания права, государства, политики и т. д.

В любой последовательной политико-правовой теории ее **предмет (определенное знание об объекте) методологически осмыслен, а метод (способ, форма познания, понимания, объяснения объекта) предметно выражен.** Именно поэтому такая теория имеет методологическое значение, обладает функцией метода познания и выполняет эту роль или непосредственно, или опосредованно (как составной момент последующей политико-правовой теории).

В силу их большой познавательной ценности и огромного эвристического потенциала методы (методологические компоненты) некоторых глубоких и оригинальных политико-правовых теорий приобретают в последующем как бы самостоятельное (независимое от предмета соответствующих теорий) существование и универсальное (общенаучное, общетеоретическое) познавательное значение.

Конечно, всякая новая политико-правовая теория может возникнуть лишь на основе предшествующих теорий и находится с ними в необходимой преемственной связи. Это проявляется также и в плане использования уже доказавших свою познавательную ценность различных методологически значимых средств и приемов исследования в последующем процессе изучения того или иного объекта, форм организации и систематизации нового знания об объекте, принципов интерпретации и оценки прежних концепций и новой теории в общем контексте всемирной истории политико-правовой мысли. Однако при этом следует учитывать, что соответствующие **методы** (прошлых и современных) политико-правовых теорий, в том числе и методы, за которыми признается общенаучное значение, — **познавательно связаны с предметами своих теорий** и вне их познавательного смыслового единства со своим предметом приобретают в других теориях иное познавательное значение и другое предметное выражение. Так, у разных приверженцев диалектического метода (Гераклита, Гегеля, Маркса, Маркузе и т. д.) совершенно различные учения о праве и государстве. То же самое можно сказать о концепциях приверженцев других общефилософских и общенаучных методов.

Дело в том, что **всякое новое политико-правовое учение — это (в меру своей познавательной новизны) новая теория со своим новым предметом и новым методом.** Поэтому в таком новом познавательном контексте положения прежних теорий (предметного и методологического характера) имеют познавательное значе-

ние лишь в качестве соответствующим образом творчески осмысленных, преобразованных, освоенных и подчиненных (по логике прогресса познания) моментов новой теории (ее предмета и метода). Сохранение чего-то познавательного из других теорий — это не его повторение, а его развитие и обновление в адекватных формах новой познавательной ситуации, в смысловом контексте новой теории.

Познавательные возможности метода той или иной политико-правовой теории заданы творческим (эвристическим) потенциалом лежащего в ее основе понятия права и государства и ограничены его смысловыми рамками, границами его теоретических значений, сферой предмета данной политико-правовой теории. Именно понятие права (и соответствующее понятие государства) определяет юридико-познавательную профилированность, направленность (интенциональность) и границы соответствующего политико-правового познания.

Количественные изменения политико-правового знания (его умножение, уточнения и конкретизация, увеличение его объема и т. д.) происходят в целом с позиций и в границах того или иного понятия права (и соответствующей правовой трактовки государства, политики и т. д.), которое лежит в основе определенной политико-правовой теории, ее метода и предмета.

Качественные изменения политико-правового знания связаны с переходом от прежнего понятия права к новому, с формированием новой политико-правовой теории с соответствующим новым методом и новым предметом.

Новое понятие права означает и соответствующий новый подход к изучению, пониманию и трактовке как самих эмпирически данных объектов политико-правового учения, так и уже накопленных теоретических знаний о них. С позиций **неологии** (учения о новом) можно сказать, что история политико-правовой мысли — **это история новых понятий права и государства** и формирующихся на их основе новых политико-правовых теорий.

Прогресс научного знания, внутренне связанный с развитием методов познания, — это по сути своей исторический процесс. В области политико-правовой мысли такой прогресс в теоретическом знании и вместе с тем в методах познания представлен в истории политических и правовых учений. Последняя как история теорий является в определенном смысле одновре-

менно и своеобразной историей методов политико-правового познания. Дело обостоит так не только и не столько потому, что в тех или иных политико-правовых теориях прошлого применялись соответствующие методы исследования, которые тем самым тоже входят в предметную область истории политических и правовых учений. Это, конечно, важный аспект, который необходимо учитывать при изучении и освещении политико-правовых учений прошлого. Но для характеристики внутреннего единства и соотношения теоретического и методологического аспектов в истории политических и правовых учений гораздо важнее то принципиальное обстоятельство, что каждая предшествующая теория, в том числе и политико-правовая, обладает (в меру своей фундаментальности, научной значимости и т. д.) потенциалом и функцией метода для последующих теорий. Данное обстоятельство проявляется как в моментах преемственности между последующими и предшествующими политико-правовыми учениями, так и особенно отчетливо в случаях, когда речь идет о тех или иных школах и направлениях политико-правовой мысли (например, о пифагорейцах, платониках, перипатетиках, томизме, кантианстве, гегельянстве и т. д.), продолжающих и развивающих определенную предшествующую теорию.

В обобщенном виде применительно к нашей дисциплине можно выделить следующие основные функции метода: 1) метод как способ построения определенной политико-правовой теории (здесь речь идет прежде всего о принципах и внутренней логике формирования конкретно-определенной системы теоретического знания, структуре и компонентах данной системы, взаимосвязях этих компонентов и т. д.); 2) метод как способ интерпретации и оценки предшествующих политико-правовых учений (данный аспект отражает содержание и характер отношений и взаимосвязей между различными теориями в исторически развивающейся политико-правовой мысли) и 3) метод как способ и форма выражения определенного типа и принципа соотношения между данной политико-правовой теорией и освещаемой действительностью (здесь проявляется общемировоззренческое содержание метода в плане идейно-теоретического выражения и обоснования различных социальных интересов, соотношения теории и практики и т. д.).

Такая классификация функций метода, разумеется, во многом условна, как, впрочем, и всякая иная классификация. Но

она позволяет выявить и осветить ряд важных аспектов (общемировоззренческих, теоретико-познавательных, оценочных и т. д.) методологии отдельных учений прошлого и в целом истории формирования и развития политико-правовой мысли.

Своеобразие предмета истории политических и правовых учений накладывает свой отпечаток на применяемые в данной сфере общефилософские и конкретно-научные методы, по-своему трансформирует и конкретизирует соответствующие приемы и средства исследования, определяет их специфические цели и задачи с учетом особенностей изучаемых объектов и в целом предмета научного познания.

Обусловленная этим специфика приемов и средств исследования весьма отчетливо проявляется (и на уровне отдельных теорий прошлого, и в плане истории политических и правовых учений в целом) везде там, где дело касается таких существенных для данной научной дисциплины проблем, как своеобразие теоретического познания и трактовки политико-правовых явлений, особенности взаимосвязей различных политико-правовых теорий прошлого, отличительные черты механизмов преемственности и новизны, процессов взаимодействия исторического и теоретического начал в истории политических и правовых теорий и т. д.

Заметным выражением предметной и методологической специфики истории политических и правовых учений является ведущая роль именно тех принципов, приемов и способов исследования, которые по своим возможностям в наибольшей мере соответствуют историко-теоретическому содержанию и профилю данной юридической дисциплины. Отсюда и определяющее значение способов и приемов исторического подхода к политико-правовым учениям прошлого, поскольку без принципа историзма нельзя вообще всерьез говорить и об истории этих учений.

В области истории политико-правовых учений **принцип историзма** играет существенную роль в процессе освещения генезиса и последующей жизни той или иной политико-правовой теории в исторической ретроспективе и перспективе, исследования места и значения политических и правовых теорий в совокупной системе знаний определенной эпохи, характеристики их соотношения с другими элементами в общей структуре политических и правовых знаний соответствующей эпохи, раскрытия связей между различными концепциями прошлого и

современности, уяснения специфической логики в истории политических и правовых учений, взаимодействия политико-правовых идей с политической и правовой практикой прошлого и современности и т. д.

Исторический подход выступает при этом в качестве способа адекватного понимания, интерпретации и оценки политико-правового содержания освещаемых учений в контексте прошлого и современности. Очевидно, что концепции и конструкции того или иного мыслителя прошлого (как взятые в их исходном, «нетронутом» виде и непосредственном отношении к современной ему действительности, так и рассматриваемые в качестве переработанного элемента в политических и правовых учениях более позднего времени) в современных условиях играют вовсе не ту роль и имеют не то значение, которые были для них характерны в той, прошлой их «современности». В новой социально-исторической и политико-правовой ситуации, в контексте другой действительности они нередко приобретают иное, новое значение.

Отвергая крайности архаизации или модернизации политико-правовых учений прошлого, исторический подход позволяет выявить в этих учениях как исторически преходящее, так и пребывающее, остающееся в истории, познавательно значимое в контексте современной теории. Так, например, давно отошла в прошлое та конкретная историческая реальность, в условиях которой возникли политические и правовые учения античных мыслителей (Демокрита, софистов, Цицерона, римских юристов и т. д.). Многие их суждения, оценки и т. д. непосредственно связаны с конкретно-историческими ситуациями эпохи их жизни и деятельности и вместе с породившими их условиями отошли в прошлое. Но некоторые их положения (и прежде всего теоретико-концептуальные основы их взглядов и подходов к вопросам государства и права) пережили свое время, стали необходимым звеном в исторической цепи развития и углубления политико-правового знания и являются составным моментом современных теоретических воззрений и построений.

Подобно тому как связь политико-правовых идей и учений с последующей практикой не прямолинейна, не непосредственна, а опосредована сложной картиной реальных исторических событий, так и момент их познавательной преемственности опосредован всей совокупностью теоретических знаний, при-

обретенных и сформулированных в истории политической и правовой мысли.

Адекватная трактовка прошлой и современной роли и значения политико-правовых учений требует различения в структуре политико-правового знания, представленного в соответствующем учении, его конкретно-исторической и теоретической сторон. **Конкретно-исторический аспект** политико-правового содержания учения показывает, какие именно исторически определенные и конкретные взгляды на общество, государство, право, политику и т. п. развиты и обоснованы в данном учении, как эти взгляды соотносились с требованиями определенных социальных групп, слоев и классов, какие интересы и тенденции развития они выражали, какую позицию занимал автор учения в контексте своей эпохи и т. д. **Теоретический аспект** отражает философские, общеметодологические, гносеологические моменты учения, показывает, как и каким образом обосновывались конкретные политико-правовые взгляды, в какие теоретические концепции они оформлялись, какие исходные принципы положены в их основу, какие формы, модели и конструкции мысли отражены в рассматриваемой доктрине и являются ведущими и определяющими для данного мыслителя или впервые вводятся им в теоретический оборот и т. п.

Внимание к обеим сторонам (конкретно-исторической и общетеоретической) структуры соответствующего политико-правового учения — необходимая база для адекватной и корректной его интерпретации и оценки, выявления логики дальнейшей исторической жизни учения, его взаимоотношений с другими учениями, процессов их интеграции и дифференциации, моментов борьбы, преемственности и новизны в их историческом развитии. Единство и взаимосвязь конкретно-исторической и теоретической сторон политико-правового учения не исключают, а, напротив, предполагают их относительную самостоятельность, благодаря чему теоретические категории, идеи, формулы и построения того или иного автора прошлого «высвобождаются» из своего конкретно-исторического контекста и входят в теоретико-методологический арсенал развивающегося человеческого познания. И в этом увеличении понятийного и категориального аппарата, обогащении теоретического словаря и методологического арсенала познания политико-правовых явлений ярко выражается сложный процесс борьбы и взаимовлияния идей, наращивания и углубления знания в ис-

тории политико-правовых учений, формирования и обогащения общечеловеческих достижений и ценностей, укрепления связи истории и современности.

В контексте такой прогрессирующей кумуляции знания и развития политико-правовой культуры в сфере мысли и практики шел процесс формирования в истории политических и правовых учений тех сквозных тем и проблем (так называемых вечных проблем), в разработку которых различные мыслители вносили свой вклад, содействуя тем самым их исторической преемственности и обогащению теоретического смысла соответствующих концепций. В числе таких проблем можно назвать соотношение права и политики, личности и государства, реформы и революции, власти и насилия, справедливости, равенства и права, права и свободы, права и закона и т. д.

С учетом совмещения в истории политических и правовых учений теоретического и исторического направлений исследования освещение материала в данной дисциплине проводится на основе сочетания хронологического и проблемно-категориального способов и приемов изложения.

Хронологическое освещение при этом ориентировано на характеристику как «портретов» соответствующих мыслителей-классиков (например, Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, Канта и т. д.), выступивших с обоснованием новых концепций государства и права, так и наиболее значительных и влиятельных школ, течений и направлений политико-правовой мысли (например, брахманизма, буддизма, даосизма, древнекитайских легистов, софистов, римских юристов, тираноборцев, исторической школы права, юридического позитивизма и т. д.) в различные исторические периоды — в Древности, Средневековье, Новое время и Новейшую эпоху. Это позволяет исторически конкретнее и полнее раскрыть последовательность и своеобразие процесса формирования, развития и смены тех или иных концепций, учений и школ, специфику их политико-правовых воззрений, характер их связей с породившей их эпохой и т. д.

Вместе с тем такое хронологически последовательное рассмотрение материала сопровождается теоретическим, **проблемно-категориальным освещением** затрагиваемых политических и правовых учений, исследованием их концептуального содержания, выяснением присущих им моментов преемственности и новизны, их теоретико-познавательной значимости, их вклада в исторически развивающийся процесс политико-правового

познания, их места и роли в истории политических и правовых учений, аспектов их связи с современностью и т. д.

Сочетание хронологического и проблемно-теоретического подходов позволяет глубже и четче выявить и осветить общее и особенное в различных политико-правовых учениях, проследить роль традиций и «скачков» в истории идей, соотношение объективного и субъективного в истории политико-правовых учений, взаимодействие и взаимовлияние всеобщего (всемирной истории политических и правовых учений), особенного (истории политико-правовой мысли в соответствующих регионах и странах в тот или иной период времени) и единичного (концепции определенного мыслителя и т. д.).

Значительную роль при этом играют приемы и средства **историко-сравнительного исследования.** Сопоставительный анализ (в синхронном и диахронном плане) различных концепций, конкретизируя наши знания об их общих и специфических чертах, вместе с тем содействует выявлению более точных критериев классификации и типологизации политико-правовых учений и, следовательно, более верной оценке их содержания.

Причем если для уяснения логики и закономерностей развития **всемирной истории** политико-правовой мысли необходимо предварительно располагать достоверной синтетической картиной истории политико-правовых учений в целом, составными частями которой являются **региональные истории** и **отдельные учения,** то, в свою очередь, адекватная характеристика и оценка места и значимости этих составных частей возможна лишь в контексте целого, в рамках всемирной истории политических и правовых учений.

Глава 2
У ИСТОКОВ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ

1. Мифологические воззрения о власти и законе

Политические и правовые учения в строгом и специальном смысле этого понятия появились лишь в ходе довольно долгого существования раннеклассовых обществ и государств. В теоретико-познавательном плане генезис политических и правовых учений (теорий) проходил в русле постепенной рационализации первоначальных мифических представлений.

В своем возникновении политико-правовая мысль повсюду у древних народов на Востоке и на Западе — у египтян, индусов, китайцев, вавилонян, персов, евреев, греков, римлян и др. — восходит к мифологическим истокам и оперирует мифологическими представлениями о месте человека в мире. На ранней стадии своего развития воззрения, условно именуемые как политические и правовые, еще не успели отдифференцироваться в относительно самостоятельную форму общественного сознания и в особую область человеческого знания и представляли собой составной момент целостного мифологического мировоззрения.

Космос в отличие от хаоса, выражаясь греческой терминологией, упорядочен, согласно мифам, присутствием и усилиями богов. Земные же порядки (в том числе и порядок человеческих взаимоотношений) — часть (и следствие) общемирового, космического порядка.

Для мифов характерно тождество информативного (сообщение об имевших место событиях и знаменательных деяниях богов) и императивно-нормативного (безусловная необходимость для людей считаться с этими событиями и т. д.) моментов повествования о мифических фактах.

Земные порядки, согласно древним мифам, — неразрывная часть общемировых, космических порядков, имеющих божест-

венное происхождение. В русле такого понимания и освещается в мифах тема земной жизни людей, их общественного и государственного устройства, их взаимоотношений между собой и с богами, их прав и обязанностей — словом, всего того, что им позволено и что им запрещено.

Божественный первоисточник сложившихся социальных и политико-правовых порядков — основная идея и тема древних мифов по интересующим нас здесь аспектам их содержания. В мифах древних народов по-разному решается и освещается вопрос о способе и характере связи божественного начала с земными отношениями. Различные мифические версии этой связи по-своему отражают своеобразие того строя и тех социально-политических порядков, мировоззренческое оправдание которых фиксируется в мифе: определенная мифическая версия освящает высшим авторитетом и санкционирует соответствующий (наличный) порядок, являясь одновременно основой его происхождения и легитимации, оправданием его существования и вечного, неизменного сохранения, принципом и нормой его функционирования.

Та или иная версия божественного происхождения земной власти и порядка является, таким образом, общеобязательной моделью соответствующего их устроения и одновременно господствующей идеологией, не имеющей конкуренции в лице иных представлений, взглядов, точек зрения и т. п.: сомнение в мифе есть начало его рационализации, но это, как правило, дело довольно позднее.

Различные версии мифа представляют интерес прежде всего как познавательное отражение в форме мифа различных вариантов упорядочения и регуляции соответствующих общественных отношений.

В мифах ряда народов говорится о первоначальном непосредственном правлении богов, которые затем научили людей искусству управления и передали власть земным правителям. Так, в своей «Истории» Геродот сообщает, что, согласно источникам, со времени первого египетского царя до времени геродотовского посещения Египта (V в. до н. э.) прошло 341 поколение верховных жрецов и царей и в течение всего этого времени (11 340 лет) в Египте правили только смертные люди. До этого же, по словам жрецов, «в Египте царствовали боги, которые жили совместно с людьми, и один из них всегда был самым могущественным». Сходные представления о богах как

первоначальных правителях и законодателях имеются и в древнегреческой мифологии (мифы о правлении Крона, Зевса, Афины и т. д.).

Согласно древневавилонским и древнеиндийским мифам боги, являясь источником власти правителя, вместе с тем и сами продолжают оставаться вершителями земных дел и людских судеб.

Известное своеобразие присуще религиозно-мифологическим представлениям древних евреев. По их версии, единый истинный Бог находится в особом договорном отношении со всем еврейским народом, является его главой и царем (верховным законодателем, правителем и судьей). Заслуживает внимания используемое здесь представление о договорном характере власти.

Законы еврейского народа, по священному учению евреев, получены Моисеем прямо от Бога (законодательство Моисея). В обычных условиях отправление власти осуществляется людьми от имени Бога, но в экстраординарных ситуациях он действует и непосредственно (через откровения, чудеса и т. п.).

Весьма оригинален древнекитайский миф о божественном происхождении и характере земной власти, согласно которому именно персона верховного правителя Поднебесной (т. е. императора Китая) является единственной точкой связи с высшими, небесными силами. Вся власть сконцентрирована, по этим воззрениям, в особе верховного правителя в качестве его личной потенции и внутренней силы, а все остальные должностные лица и государственный аппарат в целом — лишь помощники личностной власти правителя. Источники сообщают, что некоторые правители из-за слабости их личной потенции и на самом деле отказывались от власти.

Приведенные мифические версии о божественном характере земных порядков лежат в основе более конкретных воззрений о власти, управлении, праве, справедливости, правосудии и т. д.

В соответствии с мифическими и религиозными воззрениями древних египтян правду, справедливость и правосудие олицетворяет богиня Маат (Ма-ат). Судьи носили изображение этой богини и считались ее жрецами. Божественный характер земной власти (фараона, жрецов и чиновников) и официально одобренных правил поведения, в том числе и основных источников тогдашнего права (обычаев, законов, судебных решений), означал, что все они соответствуют (или должны по сво-

ему смыслу соответствовать) ма-ат — естественно-божественному порядку справедливости. Понятие **«ма-ат»** здесь несет, по существу, ту же смысловую нагрузку, что и понятия **«рта»** (рита) в Ригведе (священных гимнах индоариев), **«дао»** — в древнекитайской мифологии, **«дике»** — у древних греков и т. д.; речь во всех этих случаях идет о **«правде-справедливости»,** которая в последующих естественно-правовых концепциях правопонимания стала обозначаться как естественное (или естественно-божественное) право.

Восхваление божественной справедливости как основы земных социально-политических порядков, законов и правил человеческих взаимоотношений содержится в целом ряде древнеегипетских источников, в частности в «Поучении Птахотепа» (XXVIII в. до н. э.), «Книге мертвых» (ок. XXV—XXIV в. до н. э.), «Поучении гераклеопольского царя своему сыну» (ок. **XXII** в. до **н.** э.) и др. **В** «Поучении Птахотепа» присутствует представление о естественном равенстве всех свободных («нет рожденного мудрым») и обосновывается необходимость соответствия поведения человека принципу **ка** — своеобразному критерию добродетельного и справедливого поведения. В «Поучении гераклеопольского царя» наряду с многочисленными восхвалениями богов и божественной власти фараона содержится призыв не делать ничего несправедливого и противозаконного, ибо только таким поведением можно добиться милости богов в загробной жизни.

В этом же «Поучении» правитель характеризуется как человек, «творящий правду» и стремящийся к справедливости. Обращаясь к своему сыну-наследнику, автор «Поучения» (царь Ахтой) советует ему: «Возвышай твоих вельмож, и да делают они твои законы».

Приведенные положения о справедливости и законах отражают воззрения (во многом идеализированные) господствующих кругов древнеегипетского общества, заинтересованных в изображении существовавших порядков как божественных и справедливых, вечных и неизменных. Действительность, разумеется, была весьма далека от подобных идеализированных представлений. Об этом свидетельствуют и выступления низов общества против знати. Об одном таком движении (ок. 1750 г. до н. э.), например, говорится в «Речении Ипусера». Описывая его, Ипусер, будучи сам вельможей, сетует на происшедшие «страшные перемены», содеянные «беззаконниками». Он с го-

рестью упоминает, в частности, о том, что судебные палаты были разграблены и разрушены, а хранящиеся в них свитки законов выброшены на улицу и растоптаны.

По древнешумерскому мифу, воспринятому в дальнейшем (во II тысячелетии до н. э.) также и в Вавилоне, в качестве покровителя справедливости, защитника слабых и теснимых фигурирует бог Шамаш, жестоко карающий все злое, лживое, несправедливое и неправое. Всякого, кто нарушит «стезю Шамаша» — путь правды, справедливости и права, ждет, по тогдашним правопредставлениям, неминуемая и суровая кара. Переступить «стезю Шамаша» означало совершить преступление, нарушить право.

Шумерские и вавилонские правители и законодатели настойчиво подчеркивали божественный характер своей власти и своих законов, их соответствие неизменным божественным установлениям и справедливости.

Эти представления широко отражены в известном древневавилонском политико-правовом памятнике **XVIII в.** до **н. э. — Законах Хаммурапи**. Характеризуя свое законодательство как осуществление воли богов, Хаммурапи провозглашает: «По велению Шамаша, великого судии небес и земли, да сияет моя справедливость в стране, по слову Мардука, моего владыки, да не найдут мои предначертания никого, кто бы отменил их».

Мифические представления древних персов нашли позже свое развитие и выражение в зороастризме. Основателем этого религиозно-этического течения был Заратустра (Зороастр), чья жизнь и деятельность относятся примерно к **VIII** в. до **н.** э. **В** дальнейшем идеи зороастризма получили довольно широкое распространение в Древнем мире (на Ближнем Востоке, в Передней Азии, Индии, Греции) и оказали заметное влияние на становление христианской доктрины.

Борьба в мире двух противоположных начал — добра и зла — является основным положением зорастризма. Начало добра олицетворяется царством светлого божества Ормузда, начало зла — царством темного божества Аримана. Добро и свет предполагают активную деятельность, борьбу человека против зла и тьмы. В такой борьбе и состоят положительный смысл и цель бытия. В конечном счете, говорил Заратустра, победа будет за добром, несмотря на временное торжество зла.

Государство, согласно зороастризму, должно быть земным воплощением небесного царства Ормузда. Монарх — служитель

Ормузда, он должен защищать подданных от зла и, борясь против зла в государстве, насаждать добро. Персидская держава под началом подобного монарха, согласно зороастризму, будет постепенно ограничивать силу зла и расширять власть добра. Сословное деление общества, по зороастризму, основывается на свободном выборе каждым того или иного рода занятий. Во главе отдельных сословий должны стоять наиболее добродетельные люди. Заратустра призывал служителей Ормузда к взаимной любви, прощению и миру.

В Древней Персии мы не встречаем еще более или менее разработанного политико-правового учения. Здесь, по свидетельству Геродота, в спорах о различных видах правления в целом доминируют представления о преимуществах единоличной власти, что, по существу, означало оправдание сложившейся практики восточного деспотизма.

2. Процесс рационализации политико-правовых воззрений

Процесс постепенной десакрализации и рационализации исходных мифических представлений об общественной жизни, политике, государстве и праве и возникновения зачатков теоретических воззрений в разных областях социально-политического знания у разных народов протекал с различной интенсивностью, принимал различные формы и имел несхожие последствия. Но в целом общая тенденция к рационалистической трактовке социально-политических явлений достаточно отчетливо проявляется в I тысячелетии до н. э. во всех культурных центрах тогдашнего мира.

Распространенное обозначение этой тенденции как движения человеческой мысли «от мифа к логосу» представляется неточным. Синкретичный метод мифа вовсе не исключает «логоса», поэтому представление об алогичности мифа ошибочно. Существо и специфика мифа не в ущербности его метода (в «алогичности» этого метода или в каких-то иных его дефектах) и не в произвольной выдуманности его предмета (поэтому миф — это не выдумка или фантазия, а предание), а в том, что знания мифотворца на много порядков ниже того уровня знаний, который необходим для адекватного понимания и изложения мифообразующих событий и фактов. Это несоответствие придает мифу в целом характер **недоразумения** (в буквальном смысле этого слова). Искажение фактов и их недопонятость в

мифе носят невольный характер — подобно нынешним мифам о «летающих тарелках».

Мифические представления о земных порядках и в целом опыт мифического подхода к организации общественной жизни людей оказали громадное влияние на последующую политико-правовую мысль — как непосредственно в эпоху формирования религиозных, философских и зачаточно-научных концепций политики, государства и права, так и в последующие периоды развития политических и правовых учений. Помимо всего прочего, это обусловлено уже тем, что миф как исторически первая, достаточно продуктивная и весьма долго господствовавшая форма духовного освоения действительности (в том числе и политико-правовой) заложил те исходные традиции в понимании и трактовке всех основных сфер жизни людей, с которыми в дальнейшем не могли не считаться искусство, религия, философия, наука. Для всех этих новых духовных образований мифы были компендиумом всего накопленного опыта, основным источником представлений о прошлом и будущем, арсеналом устоявшихся и привычных средств, форм и способов познания и объяснения мира, авторитетным сводом правил поведения.

Значительную опосредующую и связующую роль между мифологическими представлениями и последующими рационалистически ориентированными политико-правовыми воззрениями и концепциями сыграла религия.

При всей своей специфике религия (как та или иная версия теизма) тематически и хронологически следует за мифом и является по отношению к первичным (аутентичным) мифам о богах последующим, вторичным образованием. Мифический теизм (теогония) предшествует религиозному теизму и теологии. Проистекающая отсюда преемственность между мифом и религией (преемственность, значимая также в области политико-правовых воззрений и прямо проявляющаяся, например, в виде религиозных учений о божественном характере власти и порядка, о божественном праве и т. п.) очевидна.

Главными персонами и вместе с тем основной темой и мифов, и религий являются боги. Но между богами мифа и богами религии есть существенная разница. И дело тут не только в политеизме мифа и монотеизме мировых религий. Не менее важно то, что боги мифа (при всей их непонятной и таинственной сверхчеловечности и т. д.) предстают как эмпирически реальные субъекты, а не в качестве сверхъестественных сущно-

стей, каковыми они становятся в религиозной обработке. Момент эмпирического существования религиозного бога (т. е. мифологический остаток в религии) выступает в религии как чудо временного проявления божественной сущности в земном облике, как перевоплощение божественного духа в человеческую плоть и т. п. Отсюда и более тонкие, чем в мифе, спекулятивно-теоретические конструкции религиозной мысли, в том числе в области политико-правовых учений.

Теистический подход, воспринятый религией от мифа и основательно в ней переработанный, повсеместно стал заметным и влиятельным направлением политико-правовой мысли, чье воздействие в модифицированных формах продолжается и в наши дни (различные политико-правовые концепции религиозно-теологического характера, например неотомизм, христианские доктрины возрожденного естественного права и т. д.). Эта традиция, правда, питалась и продолжает питаться и из другого источника — тех политико-правовых учений древности, которые сформировались под непосредственным влиянием мифа и его теистических представлений.

Глава 3
ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

1. Брахманизм

Под заметным влиянием мифологических и религиозных представлений сформировалась и развивалась политико-правовая мысль в Древней Индии. С этим связано и то доминирующее положение, которое на протяжении многих веков занимали жрецы (брахманы) в духовной и социально-политической жизни древнеиндийского общества. Зачатки идеологии **брахманизма** встречаются уже в ряде древнеиндийских памятников IT тысячелетия до н. э., именуемых в целом **Ведами** (санскритское слово «веды» означает «ведение», «знание»). В Ведах говорится о делении общества на четыре варны (сословия), которые созданы богами из Пуруши (мирового тела и духа): «...брахманом стали его уста, руки — кшатрием, его бедра стали вайшьей, из ног возник шудра».

Мировой закон (рта), согласно такой мифологически-органической концепции, определяет конституцию (строение) общества, место, роль и положение (в том числе и правовое) различных варн (сословий), а следовательно, права и обязанности также и членов этих варн.

Члены всех раннеиндийских варн в принципе были свободны, поскольку рабы находились вне варн, однако сами варны и их члены были неравноправны: две первые варны (брахманов-жрецов и кшатриев-воинов) были господствующими, а две остальные (вайшии, включавшие крестьян, ремесленников, торговцев; шудры, состоявшие из свободных низов) — подчиненными.

Брахманизм получает свое дальнейшее развитие и конкретизацию в другом памятнике древнеиндийской мысли — в Упанишадах, возникновение которых относится к IX—VI вв. до н. э.

Все варны и их члены должны, согласно Ведам и Упанишадам, следовать божественно предустановленной для них дхарме

(дхамме) — закону, долгу, обычаю, правилу поведения. Причем господствующее положение брахманов в обществе и государстве предопределяло также и руководящее значение брахманистских толкований социального и политико-правового смысла дхармы применительно к членам различных варн.

Идеологией брахманизма пронизаны многочисленные **дхармасутры** и **дхармашастры** — правовые сборники, которые составлялись различными брахманистскими школами.

Примерно ко II в. до н. э. относится письменное оформление на основе более древних источников известного политико-правового памятника — **Законов Ману.**

В Законах Ману воспроизводятся и защищаются соответствующие положения Вед и Упанишад о делении общества на варны, их неравенстве и т. д. Особое значение придается обоснованию руководящего положения брахманов и исключительному характеру их прав в вопросах установления, толкования и защиты дхармы: «Само рождение брахмана — вечное воплощение дхармы... Ведь брахман, рождаясь для охранения сокровищницы дхармы, занимает высшее место на земле как владыка всех существ. Все, что существует в мире, это собственность брахмана; вследствие превосходства рождения именно брахман имеет право на все это».

Примечательно, что при всем своем высоком и даже божественном статусе царь, по «Законам Ману», должен чтить брахманов, следовать их советам и наставлениям, учиться у них знанию Вед и «изначальному искусству управления». Главное назначение царя (вместе с его слугами) — быть охранителем системы варн и всех, кто следует присущей им дхарме.

Существенная роль в «Законах Ману» отводится наказанию. Будучи сыном божественного владыки, наказание (данда) в своем земном облике буквально означает палку. Именно в этом своем значении наказание определяет смысл «искусства управления» — **данданити,** означающего «руководство (во владении) палкой». Законы Ману содержат настоящий панегирик наказанию как воплощенной дхарме и охранителю всех живых существ, богов и людей: «Наказание — царь, оно — мужчина, оно — вождь и оно — каратель... Если бы царь не налагал неустанно Наказание на заслуживающих его, более сильные изжарили бы слабых, как рыбу на вертеле... никто не имел бы собственности и произошло бы перемещение высших и низших. Весь мир подчиняется (только) посредством Наказания... Все

варны испортились бы, все преграды были бы сокрушены, и произошло бы возмущение всего народа от колебания в (наложении) Наказания. Где идет черное, красноглазое Наказание, уничтожающее преступников, там подданные не возмущаются, если вождь хорошо наблюдает».

Неравенство прав и обязанностей членов различных варн включает и их неравенство перед лицом закона в вопросах преступления и наказания. Особыми привилегиями и в этом отношении пользовались брахманы.

Используя представления о переселении душ после смерти, Законы Ману наряду со многими земными наказаниями предусматривают и загробные кары, которым подлежат нарушители дхармы.

2. Буддизм

С критикой ряда основных положений Вед, Упанишад и брахманистской идеологии в целом в VI в. до н. э. выступил Сиддхартха Гаутама (623—544 до н. э.), прозванный Буддой (Просветленным). Он отвергает мысль о боге как верховной личности и нравственном правителе мира, первоисточнике закона. Дела человеческие, согласно Будде, зависят от собственных усилий людей.

С позиций признания нравственно-духовного равенства всех людей Будда и его последователи подвергли критике как саму систему варн, так и принцип их неравенства.

«Брахман» для буддистов — это не член привилегированной варны, а всякий человек, который независимо от своей сословной принадлежности достиг совершенства путем личных усилий. Так, в известном буддийском каноне IV—III вв. до н. э. **«Дхаммападе»** («Стезе закона») подчеркивается: «Но я не называю человека брахманом только за его рождение или за его мать».

Традиционно-теологическому брахманистскому толкованию дхармы (дхаммы) буддизм противопоставил свой, во многом рационалистический подход к этому ключевому понятию тогдашней политико-правовой мысли и идеологии в целом. В интерпретации буддистов дхарма выступает как управляющая миром природная закономерность, естественный закон. Для разумного поведения необходимо познание и применение этого закона. «Дхаммы, — подчеркивается в «Дхаммападе», — обусловлены разумом, их лучшая часть — разум, из разума они со-

творены...» Трактовка дхаммы, как и все мировоззрение раннего буддизма, пронизана проповедью гуманизма, доброго отношения к другим людям, непротивления злу злом и насилием. «Ибо, — утверждает «Дхаммапада», — никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма».

В «Дхаммападе» отчетливо проявляется в целом присущая буддизму (в противоположность брахманизму) тенденция к ограничению роли и масштабов наказания. Специально подчеркивается недопустимость применения наказания при отсутствии вины. Восхваление дхаммы в буддийском учении означает вместе с тем восхваление законности, законного пути в жизни. Понимание и соблюдение этого требует соответствующих знаний, нравственных и умственных усилий: путь законности оказывается вместе с тем дорогой справедливости и мудрости. И мудрый «на незаконной стезе не возжелает себе успеха», подчеркивается в «Дхаммападе».

Буддийская установка на индивидуальный путь спасения и достижения нирваны (состояния высшей просветленности) объясняет и характерное для буддизма невнимание к реальным политико-правовым явлениям, которые в целом расценивались как часть общей цепи земных несчастий. Поэтому и учение буддистов о дхамме было рассчитано прежде всего на «внутреннее» использование, на первоначально узкий круг приверженцев Будды.

Но уже в начале своего зарождения многие идеи буддизма, по существу, имели актуальное социально-политическое значение и звучание. С ростом числа сторонников буддизма и укреплением их позиций это значение все более усиливалось. Постепенно идеи буддизма (в том числе и концепция дхаммы) стали оказывать влияние на государственную политику и законодательство. Во время правления Ашоки (268—232 до н. э.), объединившего Индию, буддизм был признан государственной религией. Влияние буддизма постепенно распространилось и на многие другие страны Юго-Восточной Азии.

Представления о естественном характере законов, управляющих как мирозданием в целом, так и общественными отношениями, были наиболее последовательно развиты школой **локаяты** (чарвака), сторонники которой уже в VI в. до н. э. с атеистических позиций критиковали основные положения брахманизма.

Согласно воззрениям этой школы, «все в мире совершается в силу внутренней природы (свабхава) самих вещей». По сохра-

нившимся сведениям представителю данной школы **Брихаспати** принадлежит следующее положение: «Все явления естественны. Ни в опыте, ни в истории не находим мы никакого проявления сверхъестественной силы... Мораль естественна: она вызвана общественным соглашением и выгодностью, а не божественным указанием».

Подобные высказывания чарваков позволяют характеризовать их правопонимание, основанное на представлении о регулятивной роли «природы вещей» и естественности правил поведения, как один из ранних вариантов светской концепции естественного права.

3. Политико-правовые идеи «Артхашастры»

Заметный отход от идеологии брахманизма в сторону светских рационалистических представлений о государстве и праве наблюдается в трактате **«Артхашастра»** (IV—III вв. до н. э.), автором которого считается Каутилья (Чанакья), влиятельный советник и министр Чандрагупты I.

Относя к наукам философию, учение о трех Ведах, учение о хозяйстве и учение о государственном управлении, трактат подчеркивает, что философия при помощи логических доказательств исследует «в учении о трех Ведах — законное и незаконное, в учении о хозяйстве — пользу и вред, в учении о государственном управлении — верную и неверную политику».

В «Артхашастре» наряду с традиционным пиететом к дхарме и признанием того, что «закон основан на истине», явное предпочтение все же отдается практической **пользе** (артхе) и обусловленным ею политическим мероприятиям и административно-властным установлениям. Хотя в «Артхашастре» царю и рекомендуется отдаться любви, «не нарушая закона и пользы», однако именно полезность выступает в трактате в качестве определяющей основы и ведущего принципа политических действий, соответствующих задачам сильной, карающей власти и целям сохранения системы варн.

Выделение полезности в качестве самостоятельного начала политики означало заметный шаг в формировании светской доктрины политики и законодательства. Это дало определенные основания для встречающейся в литературе характеристики автора трактата в качестве индийского Макиавелли.

Глава 4

ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

1. Лао-цзы

Основателем даосизма, одного из наиболее влиятельных течений древнекитайской философской и общественно-политической мысли, считается Лао-цзы (учитель Лао, VI в. до н. э.). Его взгляды изложены в произведении «Дао дэ цзин» («Книга о дао и дэ»).

В отличие от традиционно-теологических толкований дао как проявления «небесной воли» Лао-цзы характеризует Дао как независимый от небесного владыки естественный ход вещей, естественную закономерность. Дао определяет законы неба, природы и общества. Оно олицетворяет высшую добродетель и естественную справедливость. В отношении к дао все равны.

Все недостатки современной ему культуры, социально-политическое неравенство людей, бедственное положение народа и т. д. Лао-цзы приписывает отклонению от подлинного дао. Протестуя против существующего положения дел, он вместе с тем все свои надежды возлагает на самопроизвольное действие дао, которому приписывается способность восстанавливать справедливость. «Небесное дао, — утверждал он, — напоминает натягивание лука. Когда понижается его верхняя часть, поднимается нижняя. Оно отнимает лишнее и отдает отнятое тому, кто в нем нуждается. Небесное дао отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же дао наоборот. Оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что отнято».

В такой трактовке дао выступает как своеобразное естественное право.

Существенная роль в даосизме отводится **принципу недеяния,** воздержанию от активных действий. Недеяние выступает в

этом учении прежде всего как осуждение антинародного активизма властителей и богатых, как призыв воздержаться от притеснений народа и оставить его в покое. «Если дворец роскошен, то поля покрыты сорняками и хлебохранилища совершенно пусты... Все это называется разбоем и бахвальством. Оно является нарушением *дао*... Народ голодает оттого, что власти берут слишком много налогов... Трудно управлять народом оттого, что власти слишком деятельны».

Все неестественное (культура, искусственно-человеческие установления в сфере управления, законодательства и т. д.), согласно даосизму, это отклонение от дао и ложный путь. Влияние естественного вообще (в том числе и естественного права) на общественную и политико-правовую жизнь в целом, по данной концепции, осуществляется на путях такого следования дао, которое скорее означает отказ от культуры и простое возвращение к естественности, нежели дальнейшее совершенствование общества, государства и законов на основе и с учетом каких-то позитивных требований дао.

Резко критиковал Лао-цзы всякого рода насилие, войны, армию. «Где побывали войска, — говорил он, — там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы... Победу следует отмечать похоронной процессией».

Однако восхваляемое даосизмом недеяние означало вместе с тем и проповедь пассивности. Даосистской критике культуры и достижений цивилизации присущи черты консервативной утопии. Поворачиваясь спиной к прогрессу, Лао-цзы призывал к патриархальной простоте минувших времен, к жизни в маленьких, разобщенных поселениях, к отказу от письменности, орудий труда и всего нового.

Эти аспекты даосизма существенно притупляли его критицизм по отношению к реально существовавшим социально-политическим порядкам.

2. Конфуций

Фундаментальную роль во всей истории этической и политической мысли Китая сыграло учение **Конфуция** (Кун-цзы, 551—479 до н. э.). Его взгляды изложены в книге «Лунь юй» («Беседы и высказывания»), составленной его учениками. На протяжении многих веков эта книга оказывала значительное влияние на мировоззрение и образ жизни китайцев. Ее заучи-

вали наизусть дети, к ее авторитету апеллировали взрослые в делах семейных и политических.

Опираясь на традиционные воззрения, Конфуций развивал **патриархально-патерналистскую концепцию государства.** Государство трактуется им как большая семья. Власть императора («сына неба») уподобляется власти отца, а отношения правящих и подданных — семейным отношениям, где младшие зависят от старших. Изображаемая Конфуцием социально-политическая иерархия строится на принципе неравенства людей: «темные люди», «простолюдины», «низкие», «младшие» должны подчиняться «благородным мужам», «лучшим», «высшим», «старшим». Тем самым Конфуций выступал за аристократическую концепцию правления, поскольку простой народ полностью отстранялся от участия в управлении государством.

Правда, его политический идеал состоял в правлении аристократов добродетели и знания, а не родовой знати и богатых, так что предлагаемая им идеальная конструкция правления отличалась от тогдашних социально-политических реалий и благодаря этому обладала определенным критическим потенциалом. Но в целом для Конфуция и его последователей, несмотря на отдельные критические замечания и суждения, характерно скорее примиренческое и компромиссное, нежели критическое отношение к существовавшим порядкам. Вместе с тем присущее конфуцианству требование соблюдения в государственном управлении принципов добродетели выгодно отличает это учение как от типичной для политической истории Китая практики деспотического правления, так и от теоретических концепций, оправдывавших деспотическое насилие против подданных и отвергавших моральные сдержки в политике.

Будучи сторонником ненасильственных методов правления, Конфуций призывал правителей, чиновников и подданных строить свои взаимоотношения на началах **добродетели.** Этот призыв прежде всего обращен к правящим, поскольку соблюдение ими требований добродетели играет решающую роль и предопределяет господство норм нравственности в поведении подданных. Отвергая насилие, Конфуций говорил: «Зачем, управляя государством, убивать людей? Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым. Мораль благородного мужа (подобна) ветру; мораль низкого человека (подобна) траве. Трава наклоняется туда, куда дует ветер».

Основная добродетель подданных состоит, согласно Конфуцию, в преданности правителю, в послушании и почтительности ко всем «старшим». Политическая этика Конфуция в целом направлена на достижение внутреннего мира между верхами и низами общества и стабилизации правления. Помимо чисто моральных факторов он обращает внимание и на необходимость преодоления процессов поляризации богатства и бедности среди населения. «Когда богатства распределяются равномерно, — отмечал он, — то не будет бедности; когда в стране царит гармония, то народ не будет малочислен; когда царит мир (в отношениях между верхами и низами), не будет опасности свержения (правителя)». Отвергая бунты и борьбу за власть, Конфуций высоко оценивал блага гражданского мира.

Отрицательно относился Конфуций также и к внешним войнам, к завоевательным походам китайских царств друг против друга или против других народов («варваров»). Не отвергая в принципе сами гегемонистские претензии китайских правителей, Конфуций советовал им: «людей, живущих далеко и не подчиняющихся» необходимо «завоевать с помощью образованности и морали». «Если бы удалось их завоевать, — добавлял он, — среди них воцарился бы мир». Эти культуртрегерские и миротворческие мотивы в дальнейшем нередко использовались китайскими правителями в качестве морального прикрытия своих завоевательных акций и подчинения своей власти других народов.

Регулирование политических отношений посредством норм добродетели в учении Конфуция резко противопоставляется управлению на основе законов. «Если, — подчеркивал он, — руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться (от наказаний) и не будет испытывать стыда. Если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд и он исправится».

В целом добродетель в трактовке Конфуция — это обширный комплекс этических норм и принципов, в который входят правила ритуала (ли), человеколюбия (жэнь), заботы о людях (шу), почтительного отношения к родителям (сяо), преданности правителю (чжун), долга (и) и т. д.

Отрицательное отношение Конфуция к позитивным законам (фа) обусловлено их традиционно наказательным значени-

ем, их связью (на практике и в теоретических представлениях) с жестокими наказаниями.

Вместе с тем Конфуций не отвергал полностью значение законодательства, хотя, судя по всему, последнему он уделял лишь вспомогательную роль.

Существенную социально-политическую и регулятивную нагрузку в учении Конфуция несет **принцип «исправления имен»** (чжэ мин). Цель «исправления имен» — привести «имена» (т. е. обозначения социальных и политических статусов различных лиц и групп населения в иерархической системе общества и государства) в соответствие с реальностью, обозначить место и ранг каждого в социальной системе, дать каждому соответствующее ему имя, чтобы государь был государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном, простолюдин — простолюдином, подданный — подданным.

Уже вскоре после своего возникновения конфуцианство стало влиятельным течением этической и политической мысли в Китае, а во II в. до н. э. было признано официальной идеологией и стало играть роль государственной религии.

3. Мо-цзы

Основатель моизма **Мо-цзы** (479—400 до н. э.) развивал идею естественного равенства всех людей и выступил с обоснованием договорной концепции возникновения государства, в основе которой лежит идея принадлежности народу верховной власти.

В этих целях он по-новому трактовал традиционное понятие «воля неба» и подчеркивал, что «небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу». Всеобщность, присущая небу, которое играет в моизме роль образца и модели для человеческих взаимоотношений, включает в себя признание равенства всех людей. «Небо не различает малых и больших, знатных и подлых; все люди — слуги неба, и нет никого, кому бы оно не выращивало буйволов и коз, не откармливало свиней, диких кабанов, не поило вином, не давало в изобилии зерно, чтобы (люди) почтительно служили небу. Разве это не есть выражение всеобщности, которой обладает небо? Разве небо не кормит всех?»

Следование небесному образцу Мо-цзы называл также «почитанием мудрости как основы управления». Важным моментом такого мудрого управления является умелое сочетание «на-

ставления народа с наказаниями». Ссылаясь на примеры прошлого, Мо-цзы подчеркивал, что власть должна использовать не только насилие и наказание, но и нравственные формы воздействия на людей.

В поисках «единого образца справедливости» Мо-цзы выдвинул идею **договорного происхождения государства** и управления. В древности, говорил он, не было управления и наказания, «у каждого было свое понимание справедливости», между людьми царила вражда. «Беспорядок в Поднебесной был такой же, как среди диких зверей. Поняв, что причиной хаоса является отсутствие управления и старшинства, люди выбрали самого добродетельного и мудрого человека Поднебесной и сделали его сыном неба... Только сын неба может создавать единый образец справедливости в Поднебесной, поэтому в Поднебесной воцарился порядок».

Эта идея единой для всех справедливости и единой законодательной власти своим острием была направлена против произвола местных властей и сановников, против «больших людей — ванов, гунов», устанавливающих свои порядки, прибегающих к жестоким наказаниям и насилию, что, по смыслу договорной концепции Мо-цзы, противоречит всеобщему соглашению о верховной власти и ее прерогативе устанавливать единый и общеобязательный «образец справедливости».

Важное место в учении Мо-цзы занимает требование учета интересов простого народа в процессе управления государством. «Высказывания, — подчеркивает он, — должны применяться в управлении страной, исходить при этом из интересов простолюдинов Поднебесной». С этих позиций Мо-цзы адресовал конфуцианцам следующий упрек: «Их обширное учение не может быть правилом для мира. Они много размышляют, но не могут помочь простолюдинам». Мо-цзы энергично выступал за освобождение низов общества от гнета, страданий и нищеты. В целом для его социального подхода к политико-правовым явлениям весьма характерно проницательное суждение о том, что «бедность — это корень беспорядков в управлении».

4. Легисты

Основные идеи древнекитайского **легизма** изложены в трактате IV в. до н. э. «Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан»). Ряд глав трактата написан самим Гунсунь Яном (390—

338 до н. э.), известным под именем **Шан** Ян. Этот видный теоретик легизма и один из основателей школы «законников» (фацзя) был правителем области Шан во времена циньского правителя Сяо-гуна (361—338 до н. э.).

Шан Ян выступил с обоснованием управления, опирающегося на законы (фа) и суровые наказания. Критикуя распространенные в его время и влиятельные конфуцианские представления, и идеалы в сфере управления (приверженность старым обычаям и ритуалам, устоявшимся законам и традиционной этике и т. д.), Шан Ян замечает, что люди, придерживающиеся подобных взглядов, могут «лишь занимать должности и блюсти законы, однако они не способны обсуждать (вопросы), выходящие за рамки старых законов».

Представления легистов о жестоких законах как основном (если не единственном) средстве управления тесно связаны с их пониманием взаимоотношений между населением и государственной властью. Эти взаимоотношения носят антагонистический характер по принципу «кто — кого»: «Когда народ сильнее своих властей, государство слабое; когда же власти сильнее своего народа, армия могущественна».

В целом вся концепция управления, предлагаемая Шан Яном, пронизана враждебностью к людям, крайне низкой оценкой их качеств и уверенностью, что посредством насильственных мер (или, что для него то же самое, жестоких законов) их можно подчинить желательному «порядку». Причем под «порядком» имеется в виду полнейшее безволие подданных, позволяющее деспотической центральной власти мобильно и без помех манипулировать ими как угодно в делах внутренней и внешней политики.

Этому идеалу «законнического» государства совершенно чужды представления о каких-либо правах подданных по закону, об обязательности закона для всех (включая и тех, кто их издает), о соответствии меры наказания тяжести содеянного, об ответственности лишь за вину и т. д. По сути дела, закон выступает здесь лишь как голая приказная форма, которую можно заполнить любым произвольным содержанием (повелением) и снабдить любой санкцией. Причем законодатель, согласно Шан Яну, не только не связан законами (старыми или новыми, своими), но даже восхваляется за это: «Мудрый творит законы, а глупый ограничен ими».

Существенное значение в деле организации управления Шан Ян и его последователи наряду с **превентивными наказаниями** придавали внедрению в жизнь **принципа коллективной ответственности.** Причем этот принцип, согласно легистам, выходил за круг людей, охватываемых семейно-родовыми связями, и распространялся на объединение нескольких общин (дворов) — на так называемые пятидворки и десятидворки, охваченные круговой порукой. Внедренная таким путем система тотальной взаимослежки подданных друг за другом сыграла значительную роль в укреплении централизованной власти и стала существенным составным моментом последующей практики государственного управления и законодательства в Китае.

Легистские воззрения, кроме Шан Яна, разделяли и развивали многие видные представители влиятельной школы фацзя (Цзын Чань, Шэнь Бу-хай, Хань Фэй и др.). Взгляды этой школы помимо «Шан цзюнь шу» изложены также в целом ряде других древнекитайских источников, в частности в главе «Ясные законы» сводного памятника «Гуань-цзы» (IV—III вв. до н. э.), в книге «Хань Фэй-цзы» — работе крупного теоретика легизма Хань Фэя (III в. до н. э.), в разделе «Рассматривать все по нынешнему времени» компендиума древнекитайской мысли «Люй-ши чунь цю» (III в. до н. э.) и др.

Во всех этих произведениях отстаивается необходимость жестоких законов как средства управления.

В «Хань Фэй-цзы» предпринимается попытка легистской переинтерпретации ряда основополагающих понятий даосизма и конфуцианства (дао, ли, недеяние и т. д.).

Так, принцип недеяния правителя в толковании **Хань Фэя** предстает как **таинственность,** которой следует сокрыть от подданных механизм властвования. «Вообще идеал правления, — замечает он, — это когда подданные не могут постичь тайны управления». Отстаивая господство законов, Хань Фэй критиковал самовластных чиновников и называл их узурпаторами. Подобным узурпаторам, злоупотребляющим властью, он противопоставлял «умных и сведущих в законах людей», т. е. легистов.

В рамках легистской доктрины Хань Фэй выступал за дополнение законов **искусством управления.** Это, по существу, означало признание недостаточности одних лишь тяжких наказаний в качестве средства управления. Отсюда и его частичная критика в адрес легистов Шан Яна и Шэнь Бу-хая: «Эти двое

не совсем тщательно отработали законы и искусство управления».

Подобная критика крайних легистских представлений о насилии как единственном способе и средстве управления сочетается в учении Хань Фэя с попыткой наряду с наказательным законом учесть роль и иных регулятивных начал и принципов. Поэтому он, обращаясь к воззрениям даосистов и конфуцианцев, стремился к определенному сочетанию некоторых их идей с легистскими представлениями.

Ряд суждений о необходимости изменений законов в соответствии с изменившимися требованиями времени имеются в легистской работе **«Рассматривать все по нынешнему времени».** «Любой закон прежних правителей, — подчеркивал автор этого трактата, — был необходим в свое время. Время и закон развиваются не одинаково, и, пусть старые законы дошли до нас, все же копировать их нельзя. Поэтому следует выбирать из готовых законов прежних правителей (что нужно) и брать за образец то, чем они руководствовались при выработке законов».

Попытки исторического подхода к закону придавали легистской концепции в целом большую гибкость и содействовали ее приспособлению к нуждам политической практики и законодательного процесса. Одновременно, как мы видели, предпринимались попытки легистской переинтерпретации ряда идей даосизма и конфуцианства с целью использовать все идеологически влиятельные и регулятивно значимые концепции управления в интересах бюрократически-централизованной власти.

В результате всех этих усилий уже ко II в. до н. э. официальная государственная идеология в Древнем Китае совмещала в себе положения как легизма, так и конфуцианства, причем последнему нередко, по существу, отводилась роль привлекательного фасада и прикрытия. Подобный идейно-теоретический симбиоз различных концепций управления сыграл значительную роль во всей последующей политической истории Китая.

Глава 5
ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

1. Общая характеристика

Государственность в Древней Греции возникает в начале I тысячелетия до н. э. в форме самостоятельных и независимых полисов — отдельных городов-государств, включавших наряду с городской территорией также и прилегающие сельские поселения.

Переход от первобытно-общинного строя к раннеклассовому обществу и политической форме организации общественной жизни сопровождался все более углублявшимся процессом социальной дифференциации населения и усилением борьбы между различными слоями общества — родовой знатью и обнищавшими общинниками, богатыми и бедными, свободными и рабами.

В этих условиях повсеместно в древнегреческих полисах развертывается ожесточенная борьба за власть, которая находит свое концентрированное выражение в борьбе за учреждение одной из соответствующих форм правления — аристократии (власти старой или новой знати, привилегированных, «лучших»), олигархии (власти богатых и имущих) или демократии (власти народа, т. е. всех взрослых свободных уроженцев данного полиса).

В результате этой борьбы к VI—V вв. до н. э. в разных полисах более или менее прочно устанавливается и развивается соответствующая форма правления, в частности демократия в Афинах и Абдерах, олигархия в Фивах и Мегарах, близкая к аристократии (с пережитками царского и военно-лагерного правления) в Спарте и т. д. Нередко в тех или иных полисах (характерный пример — Сиракузы в V в. до н. э.) на более или менее длительное время устанавливалась тирания.

Эти процессы нашли свое отражение и теоретическое осмысление в политических и правовых учениях Древней Греции.

В истории возникновения и развития древнегреческой политико-правовой мысли более или менее отчетливо выделяются три периода. **Ранний период** (IX—VI вв. до н. э.) связан со временем возникновения древнегреческой государственности. В этот период наблюдается заметная рационализация политико-правовых представлений (в творчестве Гомера, Гесиода и особенно — знаменитых «семи мудрецов») и формируется философский подход к проблемам государства и права (Пифагор и пифагорейцы, Гераклит). **Второй период** (V — первая половина IV в. до н. э.) — это время расцвета древнегреческой философской и политико-правовой мысли, нашедшего свое выражение в учениях Демокрита, софистов, Сократа, Платона и Аристотеля. **Третий период** (вторая половина IV—II в. до н. э.) — период эллинизма, время начавшегося упадка древнегреческой государственности, подпадения греческих полисов под власть сперва Македонии, а затем и Рима. Воззрения этого периода представлены в учениях Эпикура, стоиков и Полибия.

Возникнув в условиях деления людей на свободных и рабов, античная политико-правовая мысль оформилась и развивалась как идеология свободных. Свобода — фундаментальная ценность, главная цель усилий и основной предмет забот древнегреческой политической теории и практики. Это, конечно, была не всеобщая, а ограниченная свобода: рабы были вне этой свободы. Не были они и субъектами той политики (полисной жизни), которая представляла собой форму жизни только свободных людей, полноправных членов полисного коллектива, граждан полиса.

Политика и связанные с нею практические и духовные занятия выступают здесь как дело свободы и сфера усилий свободных людей, а труд (и прежде всего труд физический) — как удел рабов. Вся производственно-трудовая сфера, как и сфера семьи, находится, по тогдашним представлениям, в принципе вне сферы свободы и, следовательно, вне политики как отношений свободы. Отношения господина и раба, главы семьи и остальных ее членов как отношения господства и подчинения трактуются как неполитические отношения. С этим связано и традиционное противопоставление эллинской полисной (политической) формы жизни деспотическому правлению у «варваров».

В процессе развития древнегреческой политической и правовой мысли ранние, во многом мифологические представления (Гомер и Гесиод) постепенно уступали место формировавшемуся философскому подходу («мудрецы», Пифагор, Гераклит, Демокрит), рационалистическим интерпретациям (софисты), логико-понятийному анализу (Сократ, Платон) и, наконец, зачаточным формам эмпирико-научного (Аристотель) и историко-политического (Полибий) исследования государства и права.

В эпоху эллинизма, в условиях потери древнегреческими полисами своей независимости и переоценки прежних ценностей, безусловная ценность нравственного целого, полиса и коллективной полисной (политической) жизни ставится под сомнение с позиций индивидуалистической этики, духовной свободы отдельного человека, его моральной автономии (эпикуреизм, стоицизм).

2. Зарождение древнегреческих политико-правовых воззрений

Древние мифы уже отчасти в орфической поэзии, а затем все более отчетливо в поэмах Гомера и Гесиода теряют свой сакральный характер и начинают подвергаться этической и политико-правовой интерпретации. Согласно их трактовке, борьба богов за власть над миром и смена верховных богов (Уран — Крон — Зевс) сопровождалась сменой принципов их правления и властвования, что проявлялось не только во взаимоотношениях между самими богами, но и в их отношениях к людям, во всем порядке, формах и правилах земной общественной жизни.

В русле такой интерпретации сложилось влиятельное и воспринятое также многими последующими древнегреческими мыслителями представление о том, что утверждение начал справедливости, законности и полисной жизни связано с установлением власти богов-олимпийцев во главе с Зевсом.

Так, в поэмах Гомера (его жизнь и творчество относятся к VIII в. до н. э., а описываемые в «Илиаде» и «Одиссее» события — к XШ в. до н. э.), на которых воспитывалась в дальнейшем вся Эллада, Зевс в нравственно-правовой плоскости выступает как верховный заступник всеобщей справедливости (дике), сурово карающий тех, кто творит насилие и неправый суд.

Употребляемые Гомером понятия «дике» (справедливость) и «темис» (обычай, обычное право) весьма существенны для ха-

рактеристики правопонимания в ту героическую эпоху греческого строя (конец II — начало I тысячелетия до н. э.), которую принято называть «гомеровским обществом», «гомеровской Грецией».

Справедливость (дике) выступает у Гомера в качестве основы и принципа сложившегося обычая, обычного права (темис); обычное же право (темис) есть известная конкретизация вечной справедливости (дике), ее присутствие, проявление и соблюдение в отношениях между людьми, да и во взаимоотношениях самих богов.

Представляет интерес и то обстоятельство, что причитающаяся каждому (богу или человеку) по справедливости и обычаю *честь* передается Гомером с помощью слова *тиме*. У каждого (бога или героя) своя честь (тиме) и, следовательно, свое индивидуальное право-притязание.

Идеи права и справедливого общественного устройства приобретают еще большее значение в поэмах **Гесиода (VII** в. до н. э.) «Теогония» и «Труды и дни». Боги в его толковании выступают как олицетворение различных нравственно-правовых принципов и сил.

Так, по «Теогонии» Гесиода, от брака Зевса (олицетворения всего совершенного) и Фемиды (олицетворения вечного естественного порядка) рождаются две дочери-богини: Дике (справедливость) и Эвномия (благозаконие). Дике охраняет естественно-божественную справедливость и карает неправду. Эвномия же обозначает божественный характер начал законности в общественном устройстве, глубинную внутреннюю связь законности и полисного устройства.

В поэме «Труды и дни» Гесиод, отстаивая идеалы патриархального (догосударственного) строя, освещает смену пяти «веков» (эпох) в жизни людей: «золотого», «серебряного», «медного» веков, века «полубогов-героев» и наконец современного ему «железного века». Люди «золотого века» (при правлении Крона) жили счастливо, не зная ни трудов, ни забот. Непокорных богам людей «серебряного века» уничтожил Зевс. Воинственные люди «медного века» сами уничтожили себя во взаимных распрях. В злых войнах и кровавых битвах погиб и благородный род полубогов-героев «четвертого века» (эпоха Геракла и Троянской войны).

В мрачных красках рисует Гесиод жизнь людей последнего, «железного века», сетуя на тяжкий труд людей этого поколе-

ния, на господство зла и насилия в человеческих отношениях, порчу нравов, отсутствие правды, подмену права силой и кулаком.

Характерные для поэм Гомера и Гесиода попытки рационализации представлений об этическом, нравственно-правовом порядке в человеческих делах и отношениях получают дальнейшее развитие в творчестве так называемых **семи мудрецов** Древней Греции (VII—VI вв. до н. э.). К ним обычно причислялись Фалес, Питтак, Периандр, Биант, Солон, Клеобул и Хилон.

Мудрецы настойчиво подчеркивали основополагающее значение господства справедливых законов в полисной жизни. Некоторые из них, будучи правителями или законодателями, приложили немало усилий для практической реализации своих политико-правовых идеалов. Соблюдение законов, согласно Бианту, Хилону, Питтаку, Солону и другим древнегреческим мудрецам, существенная отличительная черта благоустроенного полиса. Так, наилучшим государственным устройством Биант считал такое, где граждане боятся закона в той же мере, в какой боялись бы тирана.

«Повинуйся законам» — призыв спартанца **Хилона,** автора знаменитого положения «Познай самого себя», начертанного на храме Аполлона в Дельфах и сыгравшего заметную роль в истории древнегреческой мысли. Лучшим полисом Хилон считал тот, где граждане слушаются законов более, чем ораторов.

К числу «семи мудрецов» относился и **Солон** (ок. 638—559 до н. э.) — знаменитый афинский реформатор, государственный деятель и законодатель. В обстановке острой политической борьбы между афинским демосом и знатью, между богатыми и бедными, должниками и кредиторами Солон оказался той компромиссной фигурой, которой одинаково доверяли борющиеся стороны. Он был избран первым архонтом и наделен широкими полномочиями «посредника» между враждующими силами, «устроителя» полисного порядка и законодателя. Взяв государственные дела в свои руки, Солон издал новые законы (в 594 г. до н. э.) и довольно существенно реформировал социально-политический строй афинского полиса.

Солон произвел отмену частных и государственных долгов — так называемую сисахфию (стряхивание бремени). Упразднив кабалу за прошлые долги, он запретил и на будущее обеспечение ссуды личной кабалой. В соответствии с различием в иму-

щественном положении афинского населения он разделил его на четыре класса: пентакосиомедимнов, всадников, зевгитов и фетов. Представителям первых трех классов был, по законодательству Солона, открыт доступ ко всем государственным должностям, феты могли участвовать лишь в народном собрании и судах. Вновь учрежденный Совет четырехсот (по 100 членов от каждой из четырех афинских фил) в заметной мере подорвал главенствующую роль ареопага, бывшего оплотом аристократии.

Введенная Солоном умеренная цензовая **демократия** была пронизана идеей компромисса знати и демоса, богатых и бедных. В своих элегиях Солон открыто признавал нежелание потворствовать чрезмерным притязаниям одной из сторон в ущерб другой. О своей «срединной» позиции между борющимися силами он говорил: «Я, точно волк, вертелся среди стаи псов». Имея в виду взаимовражду знати и демоса, Солон замечает: «А я меж ними, как на спорном поле столб, стал на меже».

Государство, по Солону, нуждается прежде всего в законном порядке: беззаконие и междоусобица — наибольшее зло, порядок и закон — самое большое добро для полиса. Представляет интерес характеристика Солоном закона (и власти закона) как сочетания права и силы, причем речь идет именно об официальной силе полиса, а не о фактической силе борющихся сторон или частных лиц.

3. Пифагор и пифагорейцы

С идеей необходимости преобразования общественных и политико-правовых порядков на философских основах в VI—V вв. до н. э. выступили **Пифагор** (580—500 до н. э.) и пифагорейцы **(Архит, Лизис, Филолай** и др.). Критикуя демократию, они обосновывали аристократические идеалы правления «лучших» — умственной и нравственной элиты.

Пифагор, будучи уроженцем острова Самос, покинул его, когда к власти там пришел тиран Поликрат, и переселился в Великую Грецию (Южную Италию). Здесь сначала в Кротоне, а потом и во многих других полисах Южной Италии и остальной Греции под влиянием его учения стали возникать пифагорейские гетерии — аристократические по своему духу тайные философско-политические союзы. В конце VI в. до н. э. пифагорейские союзы в полисах Южной Италии были разгромлены

сторонниками демократии. Некоторым италийским пифагорейцам удалось бежать в другие греческие полисы и продолжить свою деятельность.

Определяющую роль во всем мировоззрении пифагорейцев, носившем во многом мистический характер, играло их учение о числах. Число, по их представлениям, это начало и сущность мира. Исходя из этого, они пытались выявить цифровые (математические) характеристики, присущие нравственным и политико-правовым явлениям. При освещении проблем права и справедливости пифагорейцы первыми начали теоретическую разработку понятия **«равенство»,** столь существенного для понимания роли права как всеобщей равной меры регуляции общественных отношений.

Справедливость, согласно пифагорейцам, состоит **в воздаянии равным за равное.**

Согласно пифагорейцам, люди в своих многообразных взаимных отношениях должны придерживаться соответствующего вида справедливости. Причем смысл справедливости как равного воздаяния за равное варьируется в зависимости от характера тех конкретных отношений, в которых оказываются люди. С этим связаны вариации и самой «надлежащей меры», надлежащего способа обращения.

Идеалом пифагорейцев является полис, в котором господствуют справедливые законы. После божества, учил Пифагор, более всего следует уважать родителей и законы, повинуясь им по убеждению, а не внешне и притворно. Законопослушание пифагорейцы считали высокой добродетелью, а сами законы — большой ценностью. Причем они, критикуя склонность к законодательным нововведениям, расценивали как «хорошее дело» пребывание «в отцовских обычаях и законах, даже если бы они были немного хуже других».

Наихудшим злом пифагорейцы считали анархию (безвластие). Критикуя анархию, они отмечали, что человек по своей природе не может обойтись без руководства, начальства и надлежащего воспитания.

Пифагорейские представления о том, что человеческие отношения могут быть очищены от распрей и анархии и приведены в надлежащий порядок и гармонию, в дальнейшем вдохновляли многих приверженцев идеального строя человеческой жизни.

Автором одной из таких идеальных моделей полиса был **Фалей Халкедонский,** который утверждал, что всякого рода внутренние беспорядки возникают из-за вопросов, касающихся собственности. Чтобы достигнуть совершенного устройства полисной жизни, необходимо, согласно Фалею, уравнять земельную собственность всех граждан.

Проект идеального полисного устройства выдвинул (во второй половине V в. до н. э.) и неопифагореец **Гипподам.** По его проекту, население государства должно насчитывать 10 000 граждан, которые делятся на три класса — ремесленников, земледельцев и воинов. Все магистраты избираются народом, т. е. перечисленными тремя классами, вне которых остаются рабы, иностранцы и все те, кто не является «гражданином».

Территория государства тоже делится на три части — священную, общественную и частную. Доходы с первой части территории идут на нужды установленного в полисе религиозного культа, со второй части — на нужды воинов (защитников государства), третья же часть территории находится в частном владении земледельцев.

Этот жанр политико-правовой литературы — выдвижение проектов наилучшего строя — в дальнейшем получил широкое распространение как в период расцвета древнегреческой мысли (платоновские проекты идеального устройства государства), так и в период эллинизма (идеальные общественные устройства без рабства и частной собственности в проектах **Эвгемера** «Священная хроника» и **Ямбула** «Государство солнца», относящихся к III в. до н. э.).

4. Гераклит

Заметное место в истории античной мысли занимает учение **Гераклита** (530—470 до н. э.). Политико-правовые воззрения Гераклита тесно связаны с его общефилософскими положениями, диалектическими идеями о всеобщем развитии («все течет, все изменяется»). Хотя мышление, согласно Гераклиту, присуще всем, однако большинство людей не понимают всеобщего логоса (всеуправляющего разума), которому необходимо следовать. Исходя из этого, Гераклит различает мудрых и неразумных, лучших и худших. Нравственно-политическая оценка людей является у него следствием меры интеллектуального постижения ими логоса.

Социально-политическое неравенство оправдывается им так же, как неизбежный, правомерный и справедливый результат всеобщей борьбы. «Война — отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными».

Жизнь полиса и его законы должны, по Гераклиту, следовать логосу. «Ведь все человеческие законы питаются единым божественным, который простирает свою власть, насколько желает, всему довлеет и над всем одерживает верх». Божественный закон как источник человеческого закона — это то же самое, что обозначается в других случаях как логос, разум, природа. Имея в виду именно эту разумную природу закона полиса, Гераклит подчеркивал, что народ должен сражаться за закон, как за свои стены. Своеволие же следует гасить скорее, чем пожар.

Критикуя демократию, где правит толпа и нет места лучшим, Гераклит выступал за правление лучших. «Один для меня, — говорил он, — десять тысяч, если он — наилучший». В другом его афоризме утверждается: «И воле одного повиновение — закон». Мысль Гераклита состоит в том, что для формирования и принятия закона вовсе не обязательно всеобщее одобрение на народном собрании: главное в законе — его соответствие всеобщему логосу, понимание чего одному (лучшему) более доступно, чем многим.

Аристократический характер воззрений Пифагора и Гераклита существенно отличался от идеологии старой знати (аристократии крови).

Во времена пифагорейцев и Гераклита (VI — начало V в. до н. э.) господству старой родовой аристократии был нанесен смертельный удар выступившими повсеместно на арену активной политической жизни новыми социальными силами (влиятельными богачами, торговцами, ремесленниками, низами демоса). В этих условиях перед сторонниками аристократии возникла актуальная проблема переоценки ценностей, поиска новой формулы аристократии, концепции новой аристократии.

Принципиально общим для подходов Пифагора и Гераклита, оказавших заметное влияние на последующих мыслителей (Сократа, Платона и др.), является выбор ими интеллектуального (логико-философского, научно-математического — словом, духовного, а не природного) критерия для определения того, что есть «лучший», «благородный», «добронравный» и т. п. (все

это — тогдашние синонимы «аристократа»). Этот концептуальный переход от предопределенной природой (по принципу рождения) аристократии крови к аристократии духа (знания и нравственных достоинств) был существен, поскольку благодаря такой модернизации понятия «аристократ» аристократия из естественно замкнутой касты как бы становилась открытым классом, доступ в который был поставлен в зависимость от личных достоинств и усилий каждого. Подобное обновление и расширение формулы аристократии явно расходилось со староаристократической идеологией.

В этой связи весьма показательна позиция такого типичного сторонника правления аристократов крови, как поэт **Феогнид Мегарский** (вторая половина VI — начало V в. до н. э.). Его элегии пронизаны восхвалением благородных по крови, старой знати. Их как «добрых» поэт противопоставлял всем остальным — ненавистным ему «худым». Благородство, по Феогниду, обусловлено (у людей и у животных) именно происхождением.

Государство, где от правления отстранены аристократы и к власти пришел демос, Феогнид сравнивал с неуправляемым кораблем. Он готов «испить черной крови» «худых», лишь бы вновь установилась столь желанная ему былая власть «благородных».

5. Демокрит

Развитию политико-правовой мысли в V в. до н. э. значительно содействовало углубление философского и социального анализа проблем общества, государства, политики и права.

У **Демокрита** (ок. 460—370 до н. э.) встречается одна из первых попыток рассмотреть возникновение и становление человека, человеческого рода и общества как часть естественного процесса мирового развития. В ходе этого процесса люди постепенно под влиянием нужды, подражая природе и животным и опираясь на свой опыт, приобрели все свои основные знания и умения, необходимые для общественной жизни.

Таким образом, человеческое общество появляется лишь после долгой эволюции как результат прогрессивного изменения исходного природного состояния. В этом смысле общество, полис, законодательство созданы искусственно, а не даны по природе. Однако само их происхождение представляет собой естественно-необходимый, а не случайный процесс.

Правильно понятый характер **связи искусственного** с **естественным** является, согласно Демокриту, критерием справедливости в этике, политике, праве. В этом смысле он считает несправедливым все то, что противоречит природе.

В государстве, по Демокриту, представлены общее благо и справедливость. Интересы государства превыше всего, и заботы граждан должны быть направлены к его лучшему устройству и управлению. «Ибо хорошо управляемое государство, — подчеркивал он, — есть величайший оплот: в нем все заключается и, когда оно сохраняется, все цело, а погибает оно, с ним вместе и все гибнет».

Для сохранения государственного единства Демокрит требует единения граждан, их взаимного сочувствия, взаимопомощи, взаимозащиты и братства. Гражданская война расценивается им как бедствие для обеих враждующих сторон.

Этим положениям о единении граждан и социально-политическом мире в полисе созвучны восхваление им надлежащей меры в имущественных отношениях, критика излишеств и недостатков.

«Бедность в демократии, — говорил Демокрит, — настолько же предпочтительнее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства».

Наряду с этим высказыванием в защиту демократии в учении Демокрита имеется немало суждений в пользу аристократии духа. «Глупцам, — утверждал он, — лучше повиноваться, чем повелевать. По самой природе управлять свойственно лучшему. Тяжело находиться в повиновении у худшего. Приличие требует подчинения закону, власти и умственному превосходству». Лучшие, по Демокриту, это не старая знать и не богачи, но все те, кто обладает высокими умственными и нравственными качествами.

Считая **искусство управления государством** наивысшим из всех искусств, Демокрит утверждал, что дурные граждане не достойны почетных должностей из-за своей небрежности, глупости и наглости. Он сетовал на то, что даже хорошие правители «при ныне существующем порядке управления», т. е. при демократии, испытывают несправедливости от управляемых из-за ответственности перед ними.

Законы, по Демокриту, призваны обеспечить благоустроенную жизнь людей в полисе, но чтобы действительно достигнуть этих результатов, необходимы соответствующие усилия и со

стороны самих людей, их повиновение закону. Законы, собственно, нужны для обычных людей, чтобы обуздать присущие им зависть, раздоры, взаимное причинение вреда. С этой точки зрения мудрому человеку подобные законы не нужны. «Не следует мудрецу повиноваться законам, но (должно) жить свободно». Для мудрого человека и хорошей души отечество — весь мир: при всяком государственном строе он будет жить справедливо и сохранит «хорошее расположение духа» (эвтюмию), являющееся целью жизни. Достижение эвтюмии вообще требует, по Демокриту, воздерживаться от многоделанья в частной и общественной жизни.

6. Софисты

Вовлечение политико-правовой темы в круг широкого обсуждения связано с именами **софистов,** выступивших в V в. до н. э. в условиях укрепления и расцвета античной демократии. Наименование «софист» происходит от слова «софос» (мудрый). Софисты были платными учителями мудрости, в том числе и в вопросах государства и права. Постепенно слова «софист», «софистика» и т. д. приобрели одиозное звучание в связи с присущим многим софистам стремлением обязательно выиграть спор, хотя бы с помощью словесных ухищрений и логических передержек.

Но софисты — это не только ловкие и лукавые спорщики. Многие из них были выдающимися просветителями своей эпохи, глубокими и смелыми новаторами в области философии, логики, гносеологии, риторики, этики, политики и права.

Софисты не составляли какой-то единой школы и развивали различные философские, политические и правовые взгляды. Уже в древности различали два поколения **софистов**: старших (Протагор, Горгий, Продик, Гиппий, Антифонт и др.) и младших (Фрасимах, Калликл, Ликофрон и др.) софистов. Многие из старших софистов придерживались в целом демократических воззрений. Среди младших софистов наряду со сторонниками демократии встречаются приверженцы и иных форм правления (аристократии, тирании).

Славой многознающего софиста, великого спорщика и блестящего оратора пользовался Протагор (481—411 до н. э.).

Основное положение Протагора, разделявшееся многими софистами, звучит так: «Мера всех вещей — человек, сущест-

вующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют». Из этого положения Протагор делал выводы о правомерности и справедливости демократического строя.

В этой связи показательна его интерпретация мифа о появлении человека и возникновении человеческого сообщества. По версии Протагора, дары Прометея (умение обращаться с огнем, приобщение к знанию и т. д.) и Зевса («стыд и правда», умение жить сообща) достались всем людям. Тем самым Протагор в принципе признавал равенство всех людей — по их одинаковой причастности к мудрости, добродетелям и искусству государственной жизни.

Демократическая идея Протагора и вместе с тем максима его политико-правовой концепции состоят в том, что существование государства предполагает причастность всех его членов к человеческой добродетели, к которой он относит справедливость, рассудительность и благочестие.

Добродетели, необходимые в делах домашних и государственных, можно приобрести старанием и обучением. В этом — важный государственный смысл воспитания членов полиса в духе гражданских добродетелей.

Горгий (ок. 483—375 до н. э.) был наряду с Протагором одним из наиболее знаменитых софистов.

Высоко оценивая достижения человеческой культуры, Горгий относит к их числу и «писаные законы, этих стражей справедливости». **Писаный закон** — искусное человеческое изобретение, т. е. нечто искусственное. От «писаного закона» Горгий отличал **неписаную «справедливость»,** которая характеризуется им как «сущность дел», «божественный и всеобщий закон». Это не означает, однако, наличия между ними резкого расхождения и противоположности. Будучи приверженцем писаных законов, Горгий вместе с тем саму справедливость ставит по ценности выше их.

Высоко оценивал Горгий благо мира, который, по его выражению, является «другом всего прекрасного и хорошего». В своей «Олимпийской речи», произнесенной в Олимпии примерно в 408 г. до н. э., когда шла внутригреческая Пелопоннесская война, Горгий призвал всех эллинов к единению и миру. Советуя грекам прекратить свою внутреннюю вражду, он убеждал их сражаться не между собой, а совместно против «варваров».

Гиппий из Элиды (460—400 до н. э.) первым среди софистов в духе естественно-правового учения резко противопоставил **природу (фюсис)** и **полисный закон (номос)**. Природа (природа вещей) предстает в трактовке Гиппия в качестве того истинного, естественного права, которое противостоит ошибочному, искусственному, полисному закону. Обращаясь к своим собеседникам-эллинам, гражданам различных полисов, Гиппий говорит: «Люди, собравшиеся здесь! Я считаю, что вы все тут родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону: ведь подобное родственно подобному по природе, закон же, властвуя над людьми, принуждает ко многому, что противно природе».

Естественно-правовые представления развивал (около 400 г. до н. э.) и софист **Антифонт.** Обосновывая положение о **равенстве всех людей по природе,** он ссылается на то, что у всех людей — эллинов и варваров, благородных и простых — одни и те же естественные потребности. Неравенство же людей проистекает из человеческих законов, а не из природы. «По природе, — говорит Антифонт, — мы все во всех отношениях равны, притом (одинаково) и варвары, и эллины. Здесь уместно обратить внимание на то, что у всех людей нужды от природы одинаковы».

Различая **«законы полиса»** и **«законы природы»** (естественное право), Антифонт отдает явное предпочтение вторым. Он отмечал, что «многие (предписания, признаваемые) справедливыми по закону, враждебны природе (человека)». Даже полезные установления закона — суть оковы для человеческой природы, веления же природы приносят человеку **свободу.**

Воспитание людей в духе требований природы Антифонт расценивал в качестве необходимого условия достижения единства граждан в вопросе о государственных порядках и законах.

Фрасимах из Халкедона был одним из самых ярких и знаменитых софистов младшего поколения.

Политика, по Фрасимаху, — область проявления человеческих сил и интересов, сфера человеческого, а не божественного действования.

Реальный критерий практической политики и принцип властвования Фрасимах видел в выгоде сильнейшего. Ему принадлежат также слова: «Справедливость, утверждаю я, это то, что пригодно сильнейшему».

В каждом государстве, пояснял Фрасимах свою мысль, власть устанавливает законы в свою пользу: демократия — демократические законы, тирания — тиранические и т. д. Установив подобные законы, власти объявляют их справедливыми. Обладание властью дает большие преимущества. Несправедливость в политических отношениях оказывается целесообразнее и выгоднее справедливости.

Высмеивая наивный, с его точки зрения, подход Сократа к практической политике с нравственными мерками, Фрасимах говорил: «Справедливость и справедливое — в сущности это чужое благо, это нечто, устраивающее сильнейшего, правителя, а для подневольного исполнителя это чистый вред, тогда как несправедливость — наоборот: она правит, честно говоря, простоватыми, а потому и справедливыми людьми».

Позиция Фрасимаха, как это видно из приведенных положений, по существу своему направлена не на оправдание какой-то одной определенной формы власти (например, правления знати) или критику другой (скажем, демократии): ведь во всех формах государства, по его представлениям, дело обстоит одинаково и понятие «сильнейшие» одинаково характеризует правителей всех форм.

Фрасимах, таким образом, отметил роль насилия в деятельности государства, авторитарный характер политики и закона и, кроме того, высказал ту мысль, что и в области нравственности господствуют представления тех, в чьих руках находятся сила и государственная власть.

Нравственные основы политики отвергал и софист **Пол Агригентский,** ученик Горгия. Его интересовали прежде всего опыт практической политики, эмпирическая реальность государственной жизни. Поскольку в отношениях между людьми все равно нет справедливости, то лучше, говорил Пол, самому творить несправедливость, реализуя свои желания и цели, чем претерпевать несправедливость от других. Лучше быть тираном, чем его жертвой. И с этих позиций он в принципе оправдывал произвол тирана — «свободу делать в городе, что сочтешь нужным, — убивать, отправлять в изгнание — одним словом, поступать, как тебе вздумается».

Сторонником аристократического правления был, согласно сообщению Платона, молодой афинский аристократ и софист **Калликл**. Он резко противопоставлял естественное право полисным законам и общепринятым обычаям. «По-моему, — го-

ворил он, — законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство. Ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания».

По природе же, утверждал Калликл, справедливо то, что лучший выше худшего и сильный выше слабого. Повсюду (среди животных, людей, государств и народов) природный признак справедливости, по его мнению, таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого. С позиций такого закона природы и естественного права силы Калликл критиковал демократические законы и обычаи и лежащий в их основе принцип равноправия граждан.

Софист **Ликофрон** характеризовал государственное общение как результат договора людей между собой о взаимном союзе. Также и закон в его трактовке оказывается простым договором, «просто гарантиею личных прав». «Личные права» человека Ликофрон считал тем естественным правом, для гарантирования которого, по его договорной теории, и было заключено людьми соглашение о создании государственной общности. В основе этой концепции лежит представление о естественном равенстве людей (и равенстве их «личных прав»). Отрицая неравенство людей по природе, Ликофрон расценивал благородство происхождения как «пустой звук».

Другой софист младшего поколения **Алкидам Элейский** (первая половина IV в. до н. э.), ученик Горгия, развивал мысль о равенстве всех людей, включая и рабов. Ему приписываются следующие знаменательные слова: «Божество создало всех свободными, а природа никого не сотворила рабом».

7. Сократ

Принципиальным критиком софистов был **Сократ** (469—399 до н. э.) — одна из интереснейших и популярнейших фигур в духовной истории человечества. Уже при жизни он был признан дельфийской пифией мудрейшим из всех людей. Споря с софистами, Сократ вместе с тем воспринял ряд их идей и по-своему развил начатое ими просветительское дело.

Отвергая нравственный и гносеологический релятивизм и субъективизм ряда софистов, их апелляции к освобожденной от этических начал силе, Сократ занимался поисками рационального, логически-понятийного обоснования объективного характера этических оценок, нравственной природы государства

и права. Обсуждение морально-политической проблематики Сократ поднял на уровень понятий и дефиниций. Тем самым закладывались начала собственно теоретического исследования в названной области.

Как и софисты, Сократ различал естественное право и закон полиса, но в отличие от них он считал, что и естественное право, и полисный закон восходят к разумному началу. Своим понятийным подходом Сократ стремился отразить и сформулировать именно эту разумную природу нравственных, политических и правовых явлений. На этом пути он пришел к выводу о тождестве разумного, справедливого и законного.

Сократ был принципиальным сторонником законности. Положение Сократа о совпадении законного и справедливого и восхваление законности имели в виду скорее разумное, желательное состояние дел, нежели реально существовавшее. Правильные представления о законном и справедливом, добродетелях и благе можно составить лишь на основе знаний, а подлинное знание предмета есть понятие о нем, мысль. Различные взгляды на нравственность, право и политику, а также государственно-правовую практику (и не только демократическую, но также олигархическую, тираническую, аристократическую) Сократ критикует как ошибочные отступления от истинных (т. е. своих теоретико-понятийных) представлений.

Теоретическая позиция Сократа не тождественна тем или иным практически существовавшим в его времена политическим порядкам. Это, однако, не означает, что у Сократа не было определенных социально-политических симпатий или антипатий. Так, в качестве благоустроенных государств, управляемых хорошими законами, Сократ расценивал аристократические Спарту и Крит, умеренно-олигархические в то время Фивы и Мегары. Отрицательно Сократ относился к «крайней» демократии в родном полисе, при господстве которой Афины потерпели поражение от Спарты и потеряли свои ведущие позиции во всей Элладе. Если, говорил Сократ, невозможно исполнять «установления предков», то по крайней мере следует подражать «тем, которые в настоящее время считаются первыми», т. е. Спарте. Основные отступления сложившихся в Афинах общественно-политических порядков от разумных начал Сократ видел в тяге своих сограждан к стяжательству и в некомпетентности демократического правления.

Править должны знающие — таково, по существу, требование, которое по смыслу сократовского учения относится ко всем политическим формам: «Цари и правители не те, которые носят скипетры, не те, которые избраны известными вельможами, и не те, которые достигли власти посредством жребия или насилием, обманом, но те, которые умеют править».

Подобный политический идеал правления знающих критически расходился с принципами как демократии, так и родовой аристократии, олигархии и тирании. Особо резко критиковал Сократ тиранию.

В плане практической политики сократовский идеал означал правление знающих, т. е. обоснование принципа компетентного правления, а в плане теоретическом — попытку выявить и сформулировать нравственно-разумную основу и сущность государства.

Последовательно придерживаясь своих представлений о справедливости, законности и разумном правлении, Сократ неоднократно сталкивался с властями (и при демократии, и при правлении тридцати тиранов), которые, естественно, стремились пресечь его влиятельную оппозицию и довольно популярную критику. Но ему все же пришлось испить свою чашу яда.

В 399 г. до н. э. видные деятели вернувшейся к власти демократии выдвинули против семидесятилетнего Сократа обвинение в безбожии, нарушении отечественных законов и развращении молодежи. Осужденный на смерть, Сократ остался верен своим принципам — не нарушать законов, не отвечать несправедливостью на несправедливость — и отказался от подготовленного его друзьями побега из тюрьмы.

Учение Сократа, его жизнь и смерть не только произвели большое впечатление на его современников и учеников, но и оказали заметное влияние на всю последующую историю философской и политической мысли.

Влияние Сократа сказывается в таких высших достижениях греческой политико-правовой мысли, как политическая философия Платона и политическая наука Аристотеля.

8. Платон

Платон (427—347 до н. э.) — один из величайших мыслителей не только античности, но и во всей истории философии, политических и правовых учений.

Платон происходил из очень знатного афинского рода. В молодости (407—399 до н. э.) был слушателем и учеником Сократа, оказавшего на него огромное влияние. После смерти Сократа Платон вместе с другими учениками казненного философа покинул Афины. Он побывал в Мегарах, а затем много путешествовал, посетил Египет, Южную Италию и Сицилию. Вернувшись в Афины, Платон в 387 г. до н. э. приобрел рощу в зеленой окраине города, носившей имя героя Академа, и основал здесь знаменитую **Академию,** которой руководил до конца жизни. Академия просуществовала почти целое тысячелетие (до 529 г. н. э.).

Воззрения Платона заметно изменялись на протяжении его долгого творческого пути. Так, в его ранних диалогах, называемых «сократическими» («Апология Сократа», «Протагор», «Критон» и др.), в целом доминируют взгляды, метод и подход Сократа — рационализм; поиски общих понятий, обнимающих собой многообразие эмпирических явлений; углубленный интерес к моральной проблематике и т. п. Собственно платоновское учение об идеях появляется в более поздних диалогах («Государство», «Политик», «Софист», «Парменид» и др.). Заметным влиянием пифагорейской цифровой мистики и религиозно-мифологических верований отмечен последний труд Платона — «Законы».

Смысл платоновского **учения об идеях** состоит в том, что «истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи», а данные ощущению эмпирические тела, вещи и явления — не истинны, поскольку вообще относятся не к бытию, а к чему-то подвижному, становлению.

Мир явлений для Платона не абсолютно отделен и изолирован от мира идей, поскольку первый при всей своей мнимости и несамостоятельности все же представляет собой некую искаженную копию и слабую тень второго. Мир идей — вечно неизменный божественный проект изменчивого человеческого мира.

Истинное познание — это познание бытия, т. е. мира идей. Оно доступно лишь «редким людям» — философам. Толпе же, считал Платон, не присуще быть философом.

Идеальное государство трактуется Платоном (в диалоге «Государство») как реализация идей и максимально возможное воплощение мира идей в земной общественно-политической жизни — в полисе.

В «Государстве» Платон, конструируя идеальное справедливое государство, исходит из того соответствия, которое, по его представлениям, существует между космосом в целом, государством и отдельной человеческой душой. По самой идее справедливости, подчеркивает Платон, справедливый человек нисколько не отличается от справедливого государства, но, напротив, схож с ним. Трем началам (или частям) человеческой души — разумному, яростному и вожделеющему — аналогичны в государстве три схожих начала — совещательное, защитное и деловое, а этим последним соответствуют три сословия — правителей, воинов и производителей (ремесленников и земледельцев).

Справедливость состоит в том, чтобы каждое начало занималось своим делом и не вмешивалось в чужие дела. Кроме того, справедливость требует, по Платону, соответствующей иерархической соподчиненности этих начал во имя целого: способности рассуждать (т. е. философам, которые персонифицируют эту способность) подобает господствовать; яростному началу (т. е. воинам) — быть вооруженной защитой, подчиняясь первому началу, оба этих начала управляют началом вожделеющим (ремесленниками, земледельцами и другими производителями), которое «по своей природе жаждет богатства».

Определяя полис как совместное поселение, обусловленное общими потребностями, Платон подробно обосновывает положение о том, что наилучшее удовлетворение этих потребностей требует разделения труда между гражданами государства.

Для обоснования вводимой иерархии сословий большое значение Платон придавал распространению среди населения идеального государства «благородного вымысла» о том, что хотя все они — братья, но бог, вылепивший людей, в тех из них, кто способен править, примешал при рождении золота, в их помощников — серебра, а в земледельцев и ремесленников — железа и меди. Лишь в тех случаях, когда от золота родится серебряное потомство, а от серебра — золотое и т. д., допустимы переходы членов одного сословия в другое. Придуманный Платоном миф кончается предостережением, что государство погибнет, когда охранять его будет железный или медный страж.

Чтобы стражи постоянно были на высоте своих задач, их быт и вся жизнь организуются на началах солидарности, общности, равенства и коллективизма. «Прежде всего, — подчерки-

вал Платон, — никто не должен обладать никакой частной собственностью, если в том нет крайней необходимости. Затем ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа всякий желающий». Необходимые припасы стражи получают от третьего сословия. Живут и питаются стражи сообща, как во время походов. Им запрещается не только пользоваться, но даже прикасаться к золоту или серебру.

Решающее значение для идеального государственного устройства имеет, по Платону, введение для стражей общности жен и детей. Женщины в идеальном государстве уравнены в правах и возможностях с мужчинами. Семьи в обычном смысле для двух первых сословий не существует. Детей воспитывает государство.

Вопросы регламентации брака, быта, собственности, труда, да и всей жизни людей третьего сословия Платон оставляет на усмотрение властей идеального государства. Хотя члены этого сословия отстранены от управления государством, однако в принципе они являются свободными, а не рабами.

Платон — против крайностей богатства и бедности, за умеренность, средний достаток. Весьма проницательно он подмечает политическое значение имущественного расслоения общества. Главное социально-экономическое отличие проектируемого идеального государства от всех прочих государств Платон видит в том, что в нем преодолен раскол на богатых и бедных, тогда как каждое обычное государство «представляет собою множество государств... Как бы там ни было, в них заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним как к чему-то единому».

Идеальное государство Платона — справедливое правление лучших. Платон разделяет естественно-правовое положение Сократа, сформировавшееся в споре с софистами, о том, что законное и справедливое — одно и то же, поскольку в их основе лежит божественное (у Платона, кроме того, идеальное) начало.

Правление философов и действие справедливых законов для Платона в «Государстве» — два взаимосвязанных аспекта единого идеального проекта.

Идеальное государство как правление лучших и благородных — аристократическое государственное устройство. Этот

лучший тип государственного устройства, по Платону, можно назвать двояко: если среди правителей выделится кто-нибудь один, то правление будет царской властью, если несколько правителей, тогда это будет аристократия.

Платон в «Государстве» верит в возможность практического осуществления своего проекта, хотя и признает трудности этого дела. Но если даже идеальное государство будет создано на земле, оно все равно не будет вечным и в силу неизбежной порчи человеческой натуры сменится другими формами правления. Понимая изменения и смену различных общественно-государственных форм как круговращение внутри определенного цикла, Платон говорит о соответствии **пяти видов государственного устройства** (аристократия, тимократия, олигархия, демократия и тирания) пяти видам душевного склада людей.

Идеальному (аристократическому) государственному устройству Платон противопоставляет четыре других, характеризуя их в порядке прогрессирующей порчи государственности. Освещая весь этот цикл деградации, Платон создает цельную динамическую картину политической жизни и смены ее форм.

Вырождение идеальной аристократии приводит к появлению частной собственности на землю и дома, делению людей на свободных и рабов. Вместо разумного начала в государстве господствует яростный дух. Это — тимократия, под которой Платон имеет в виду критско-спартанский тип государственного устройства. Такое государство будет вечно воевать. Между тем война, по Платону, «главный источник частных и общественных бед». Особенно ненавистны ему войны между эллинами.

Порча поглощенного войной и раздорами тимократического государства приводит — в результате скопления значительного богатства у частных лиц — к олигархии. Этот строй основан на имущественном цензе; у власти стоят богатые, бедняки не участвуют в правлении. В неимущих зреет ненависть против алчных и никчемных богачей, приводящая к перевороту в государстве и установлению демократии.

В целом демократию Платон расценивал как строй приятный и разнообразный, но не имеющий должного управления. Равенство при демократии уравнивает равных и неравных.

То, что в порочном государственном строе считают благом и к чему ненасытно стремятся (в тимократии — военные успехи, в олигархии — богатство, в демократии — свобода), именно это

и губит данный строй. Другими словами, каждая форма государства гибнет из-за внутренних противоречий, присущих ее собственному принципу, и злоупотреблений последним.

Так, согласно Платону, демократия опьяняется свободой в неразбавленном виде, и из нее вырастает ее продолжение и противоположность — тирания. Чрезмерная свобода обращается в чрезмерное рабство. Тиран добивается власти как «ставленник народа». Тирания — наихудший вид государственного устройства, где царят беззаконие, произвол и насилие.

Ряд существенных политико-правовых проблем освещен Платоном в диалоге «Политик». **Политика** — это, согласно Платону, царское искусство, требующее знания и умения управлять людьми. При таких данных у правителей, считал Платон, будет уже неважно, правят ли они по законам или без них. Во всех иных государствах, во главе которых нет истинных правителей, правление должно осуществляться через законы, представляющие собой «подражания истине вещей, начертанные по мере сил сведущими людьми».

Кроме **образцового государства,** правитель которого руководствуется истинным знанием, Платон выделяет здесь еще **три вида правления** (монархия, власть немногих и власть большинства), каждый из которых в зависимости от наличия или отсутствия законности делится надвое: законная монархия — это царская власть, противозаконная — тирания; законная власть немногих — аристократия, незаконная — олигархия; далее, демократия с законами и без законов. Итого, вместе с истинным правлением, всего семь форм государства.

Таким образом, принцип законности получает свое признание в платоновской схеме, хотя роль его не ведущая, а скорее вспомогательная.

Воспроизводя свои обычные нападки против олигархии, демократии и тирании, Платон отмечает, что если все остальные виды государства основаны на законности, то демократия среди них оказывается наихудшим видом, если же все прочие беззаконны, то демократический вид оказывается наилучшим.

В «Законах» Платон рисует **«второй по достоинству» государственный строй.**

Основное отличие второго государства от первого, изображенного в «Государстве», состоит в следующем. 5040 граждан второго государства по жребию получают земельный участок и дом, которыми пользуются на правах владения, а не частной

собственности. Надел считается общей собственностью государства. Он переходит по наследству лишь к одному из детей.

В зависимости от величины имущества граждане делятся на четыре класса. Предусматривается закон о пределах бедности и богатства. Никто из частных лиц не имеет права владеть золотом или серебром. Ростовщичество запрещено. Исключается всякая роскошь.

В число граждан (5040) не входят рабы и иностранцы, которые занимаются земледелием, ремеслами и торговлей.

Одной из предпосылок платоновской конструкции второго по достоинству государства является допущение, что «граждане будут снабжены достаточным по мере сил количеством рабов».

Выступая за потребительское равенство, Платон подчеркивал, что «часть, предназначенная для господ, ничем не должна быть обильнее остальных двух частей, предназначенных для рабов, а равным образом и для чужеземцев. Надо произвести разделение так, чтобы все части были вполне равны и в отношении качества».

Быт второго государства, как и первого, пронизан стремлением повсюду насаждать единомыслие и коллективистские начала. Хотя индивидуальная семья признается, однако все дело воспитания регламентировано законами и находится в руках многочисленных должностных лиц. Женщины равноправны с мужчинами, хотя и не входят в число высших правителей.

Политическими правами обладают только граждане. Граждане равноправны, но сам **принцип равенства** трактуется Платоном аристократически — в виде требования «геометрического», а не простого «арифметического» равенства. «Ибо для неравных, — отмечает Платон, — равное стало бы неравным, если бы не соблюдалась надлежащая мера».

Во главе платоновского государства стоят 37 правителей, избираемых путем многоступенчатых выборов. Возраст правителей колеблется от 50 до 70 лет. Стоять у власти можно не более 20 лет. Полномочия правителей обширны, но они, прежде всего, «стражи законов».

Значительной властью обладает выборный Совет из 360 членов (по 90 человек от каждого класса). Мельком упоминается о наличии народного собрания, причем к посещению его обязываются (под страхом наказания) лишь граждане первого и второго классов. Для граждан третьего и четвертого классов посещение народного собрания не обязательно. Предусматривается

также избрание множества гражданских и военных должностныхлиц.

Все кандидаты на должности проходят докимасию — своеобразную проверку правомерности их претензий.

Кроме перечисленных высших органов государства Платон предлагает создать еще один, по существу, надгосударственный орган — особое «ночное собрание» из 10 самых мудрых и престарелых стражей, которым вручается судьба государства.

Платон в «Законах» различает **два вида государственного устройства:** один — где над всем стоят правители, другой — где и правителям предписаны законы. Речь при этом идет о **справедливых законах** — «определениях разума», установленных ради общего блага всего государства в целом, а не какой-то ограниченной группы, захватившей власть. «Мы признаем, — пишет Платон, — что там, где законы установлены в интересах нескольких человек, речь идет не о государственном устройстве, а только о внутренних распрях, и то, что считается там справедливостью, носит вотще это имя».

Платон рекомендует законодателю придерживаться умеренности, ограничив, с одной стороны, власть правящих, с другой — свободу управляемых. Учету подлежат также география местности, климат, почва и т. п. «И невозможно, — подчеркивал Платон, — устанавливать законы вразрез с местными условиями». Большое значение он придает разработке и изучению **науки о законах:** «Ведь из всех наук более всего совершенствует человека, ими занимающегося, наука о законах».

В проекте второго по достоинству государства основная ставка делается на детальные и суровые законы, которые скрупулезно и жестко регламентируют публичную и частную жизнь людей, определяя распорядок дня и ночи.

Во имя незыблемости законов Платон объявляет войну всякого рода новшествам, идущим от поэтов, произвольных изменений в детских играх, сношений с другими государствами.

На страже законов стоит **правосудие.** Всякое государство, замечает Платон, перестает быть государством, если суды в нем не устроены надлежащим образом. Правосудие, однако, не является в его понимании какой-то самостоятельной властью и обособившейся государственной структурой. Каждый правитель в определенных случаях выступает как судья. К общему отправлению правосудия должны быть, по его мнению, причастны и все граждане государства. Платон выступает за актив-

ность суда, считая безгласного судью плохим отправителем правосудия. Предусматривается защита по делам.

Существенное значение Платон придавал идеологической обработке населения проектируемого государства путем внушения ему представлений о божественности и незыблемости учреждаемых порядков и законов, суровых загробных карах за их нарушение и т. д. Комплекс философско-мифологических воззрений, которые должны быть внушены населению, предстает, по существу, в виде общеобязательной государственной религии, нацеленной на достижение единомыслия граждан и упрочение социально-политического строя и законопорядка проектируемого государства.

9. Аристотель

Дальнейшее развитие и углубление античной политико-правовой мысли после Платона связано с именем его ученика и критика **Аристотеля** (384—322 до н. э.), которому принадлежат крылатые слова: «Платон мне друг, но больший друг — истина». Аристотель — один из самых универсальных мыслителей в истории.

Аристотель родился в небольшом эллинском городе Стагире, в связи с чем его в литературе нередко именуют Стагиритом. Семнадцатилетним юношей он прибыл в Афины (в 367 г. до н. э.), где учился, а затем и преподавал в платоновской Академии вплоть до смерти ее основателя. Покинув Афины (в 347 г. до н. э.), Аристотель в течение ряда лет жил в других греческих государствах, а в 342—340 гг. до н. э. по приглашению македонского царя Филиппа II занимался воспитанием его сына Александра.

С 335 г. до н. э. Аристотель снова в Афинах. Здесь он основал свою философскую школу — **Ликей** (лицей) и руководил ею почти до конца жизни.

Аристотель был плодовитым автором, но многие из его произведений утеряны. Политико-правовая тематика подробно освещается в таких сохранившихся его работах, как «Политика», «Афинская полития» и «Этика».

Аристотель предпринял попытку всесторонней разработки науки **о политике.** Политика как наука у него тесно связана с этикой. Научное понимание политики предполагает, по Ари-

стотелю, развитые представления о нравственности (добродетелях), знание этики (нравов).

Объектами политической науки являются прекрасное и справедливое, но те же объекты в качестве добродетелей изучаются и в этике. Этика предстает как начало политики, введение к ней.

Аристотель различает два вида справедливости: уравнивающую и распределяющую. Критерием уравнивающей справедливости является «арифметическое равенство», сферой применения этого принципа — область гражданско-правовых сделок, возмещения ущерба, наказания и т. д. Распределяющая справедливость исходит из принципа «геометрического равенства» и означает деление общих благ по достоинству, пропорционально вкладу и взносу того или иного члена общения.

Основным итогом этических исследований, существенным для политики, является положение о том, что **политическая справедливость** возможна лишь между свободными и равными людьми, принадлежащими к одному сообществу, и имеет целью их самоудовлетворенность (автаркию).

Государство (полис) — продукт естественного развития. В этом отношении оно подобно таким естественно возникшим первичным общениям, как семья и селение. Но государство — высшая форма общения, обнимающая собою все остальные общения. В политическом общении все другие формы общения достигают своей цели (благой жизни) и завершения. Человек по природе своей существо политическое, и в государстве (политическом общении) завершается генезис этой политической природы человека. Однако не все люди, не все народности достигли такого уровня развития. «Варвары» — люди с неразвитой человеческой природой, и они не доросли до политической формы жизни. «Варвар и раб, по природе своей, понятия тождественные».

Отношения господина и раба являются, по Аристотелю, элементом семьи, а не государства. Политическая же власть исходит из отношений свободы и равенства, принципиально отличаясь этим от отцовской власти над детьми и от господской власти над рабами.

Для Аристотеля, как и для Платона, государство представляет собой некое целое и единство составляющих его элементов, но он критикует платоновскую попытку «сделать государство чрезмерно единым». Государство состоит из множества элемен-

тов, и чрезмерное стремление к их единству, например предлагаемая Платоном общность имущества, жен и детей, приводит к уничтожению государства. С позиций защиты частной собственности, семьи и прав индивида Аристотель обстоятельно критиковал оба проекта платоновского государства.

Частная собственность, по Аристотелю, коренится в природе человека, в его естественной любви к себе.

Государство, замечает Аристотель, понятие сложное. По своей форме оно представляет собой известного рода организацию и объединяет определенную совокупность граждан. С этого угла зрения речь идет уже не о таких первичных элементах государства, как индивид, семья и т. д., а о гражданине. Определение государства как формы зависит от того, кого же считать гражданином, т. е. от понятия гражданина. Гражданин, по Аристотелю, это тот, кто может участвовать в законосовещательной и судебной власти данного государства. Государство же есть достаточная для самодовлеющего существования совокупность граждан.

Каждой форме государства соответствует свое определение понятия гражданина, свои основания наделения того или иного круга лиц совокупностью гражданских прав. Вместе с изменениями понятия гражданина и, следовательно, формы государства изменяется и само государство.

Форму государства Аристотель характеризовал также как политическую систему, которая олицетворяется верховной властью в государстве. В этом плане государственная форма определяется числом властвующих (один, немногие, большинство). Кроме того, им различаются **правильные и неправильные формы государства:** в правильных формах правители имеют в виду общую пользу, при неправильных — только свое личное благо. Тремя правильными формами государства являются монархическое правление (царская власть), аристократия и полития, а соответствующими ошибочными отклонениями от них — тирания, олигархия и демократия.

Каждая форма имеет, в свою очередь, несколько видов, поскольку возможны различные комбинации формообразующих элементов.

Самую правильную форму государства Аристотель называет **политией. В** политии правит большинство в интересах общей пользы. Все остальные формы представляют собой то или иное отклонение от политии. С другой стороны, сама полития, по

Аристотелю, является как бы **смешением олигархии и демократии.** Этот элемент политии (объединение интересов зажиточных и неимущих, богатства и свободы) имеется в большей части государств, т. е. вообще характерен для государства как политического общения.

Из неправильных форм государства тирания — наихудшая.

Резко критикуя крайнюю демократию, где верховная власть принадлежит демосу, а не закону, Аристотель с одобрением характеризует умеренную цензовую демократию, основанную на примирении богатых и бедных и господстве закона. Отсюда — высокая оценка им реформ Солона.

Полития как лучшая форма государства соединяет в себе лучшие стороны олигархии и демократии, но свободна от их недостатков и крайностей. Полития — **«средняя» форма** государства, и «средний» элемент в ней доминирует во всем: в нравах — умеренность, в имуществе — средний достаток, во властвовании — средний слой. «Государство, состоящее из «средних» людей, будет иметь и наилучший государственный строй».

Основную причину возмущений и **переворотов в государстве** Аристотель видит в отсутствии надлежащего равенства. Перевороты оказываются следствием нарушения относительного характера равенства и искажения принципа политической справедливости, требующего в одних случаях руководствоваться количественным равенством, в других — равенством по достоинству. Так, демократия основывается на том принципе, что относительное равенство влечет за собой и абсолютное равенство, а олигархия исходит из принципа, будто относительное неравенство обусловливает и неравенство абсолютное. Подобная ошибочность в исходных принципах государственных форм и ведет в дальнейшем к междоусобицам и мятежам.

В ходе обоснования своего **идеального проекта наилучшего государства** Аристотель отмечает, что это — логическое построение и здесь «нельзя искать той же точности, какую мы вправе предъявлять к наблюдениям над фактами, доступными исследованию путем опыта».

Население лучшего государства должно быть достаточным и легко обозримым. Территория лучшего государства должна быть одинаково хорошо ориентирована по отношению к морю

и материку. Территория, кроме того, должна быть достаточной для удовлетворения умеренных потребностей.

Аристотель говорит о большом числе рабов в лучшем государстве. Гражданских прав лишены ремесленники, «толпа матросов», торговцы.

Земля делится на две части: одна часть находится в общем пользовании всего государства, другая — в частном владении граждан (продукты этой части на дружественных началах предоставляются в общее пользование других граждан).

Законодатель лучшего государства должен стремиться к тому, чтобы доставить гражданам досуг и мир, поскольку «конечной целью войны служит мир, работы — досуг».

В связи с освещением темы **войны** Аристотель подробно останавливается на проблеме **рабства.** Военное дело, подчеркивает он, нужно не для порабощения других народов, а прежде всего для того, чтобы самим не попасть в рабство. Хотя путем войны повсеместно приобретаются рабы, однако рабство покоится не на праве войны, а в природе вещей. Исходя из этого тезиса, он, явно противореча фактам, пишет: «Неизбежно приходится согласиться, что одни люди — повсюду рабы, другие — нигде таковыми не бывают». Война и вообще насилие, таким образом, не создавая нового правового основания для рабства, есть, по Аристотелю, лишь средство приобретения тех, кто уже является рабом, «охота» на рабов по природе.

Высоко оценивая благо мира, Аристотель подчеркивал, что «самый принцип войн можно считать противным идее права». Этот тезис в дальнейшем получил широкое распространение у критиков войны и сторонников «вечного мира», в частности у Канта и Фихте.

В своем правопонимании Аристотель разделяет положение Сократа и Платона о совпадении справедливого и законного. Право олицетворяет собой политическую справедливость и служит нормой политических отношений между людьми. «Понятие справедливости, — отмечает Аристотель, — связано с представлением о государстве, так как право, служащее критерием справедливости, является регулирующей нормой политического общения».

В целом право как политическое явление Аристотель называет «политическим правом». Это, в частности, означает невозможность неполитического права, отсутствие права вообще в неполитических (деспотических) формах правления.

Политическое право делится им на естественное и условное (волеустановленное). «Что касается политического права, — пишет он, — то оно частью естественное, частью условное. Естественное право — то, которое везде имеет одинаковое значение и не зависит от признания или непризнания его. Условное право то, которое первоначально могло быть без существенного различия таким или иным, но раз оно определено (это безразличие прекращается)».

Таким образом, в учении Аристотеля и естественное, и условное (волеустановленное) право хотя и различаются между собой, но оба относятся к сфере политических явлений и носят политический характер. У софистов, например, различие между естественным правом (правом по природе) и правом условным (полисными законами, установленными по соглашению, произволу и т. д.) означало различение, а зачастую и прямое противопоставление естественного (природного) и политического (условного). Своеобразие позиции Аристотеля обусловлено тем принципиальным обстоятельством, что под «природой» он и в вопросе о праве имеет в виду именно политическую природу человека: ведь человек, согласно Аристотелю, есть по своей природе существо политическое.

Под условным (волеустановленным) правом в концепции Аристотеля подразумевается все то, что в последующем словоупотреблении стало обозначаться как позитивное (положительное) право. К условному праву он относит установления закона и всеобщих соглашений. Причем он говорит о писаном и неписаном законе. Под неписаным законом, тоже относящимся к условному (позитивному) праву, имеются в виду правовые обычаи (обычное право).

Существенным составным моментом политического качества закона является его соответствие политической справедливости и праву. «Всякий закон, — отмечал Аристотель, — в основе предполагает своего рода право». Следовательно, это право должно найти свое выражение, воплощение и соблюдение в законе. Отступление закона от права означало бы, согласно концепции Аристотеля, отход от политических форм к деспотическому насилию, вырождение закона в средство деспотизма. «Не может быть делом закона, — подчеркивал он, — властвование не только по праву, но и вопреки праву: стремление же к насильственному подчинению, конечно, противоречит идее права».

Политическое правление — это, по Аристотелю, **правление закона,** а не людей: правители, даже лучшие, подвержены чувствам и аффектам, закон же — **«уравновешенный разум».**

10. Эпикур

Кризис древнегреческой государственности отчетливо проявился в учениях о государстве и праве эллинистического периода. В последней трети IV в. до н. э. греческие полисы теряют свою независимость и подпадают сначала под власть Македонии, а затем Рима. Походы Александра Македонского (в 336—323 до н. э.) положили начало эллинизации Востока и формированию эллинистических монархий. В середине II в. до н. э. сама Македония превращается в провинцию Рима.

Политико-правовая мысль этого периода нашла свое выражение в учениях Эпикура, стоиков и Полибия.

По своим философским воззрениям **Эпикур** (341—270 до н. э.) был продолжателем атомистического учения Демокрита.

Природа, согласно учению Эпикура, развивается по своим собственным законам, без вмешательства богов.

Этика — связующее звено между его физическими и политико-правовыми представлениями. Основные ценности эпикуровской этики (удовольствие, свобода, «атараксия» — безмятежное спокойствие духа), как и она вся в целом, носят индивидуалистический характер. **Свобода человека** — это, согласно Эпикуру, его ответственность за разумный выбор своего образа жизни. Сфера человеческой свободы — это сфера его ответственности за себя; она — вне и необходимости, поскольку «необходимость не подлежит ответственности», и непостоянного случая.

Для учения Эпикура характерны мотивы аполитичности, проповедь неучастия в активной общественной и политической жизни. «Надо, — считал он, — высвободиться из уз обыденных дел и общественной деятельности».

Главная цель государственной власти и основание политического общения состоят, по Эпикуру, в обеспечении взаимной безопасности людей, преодолении их взаимного страха, непричинении ими друг другу вреда. Настоящая безопасность достигается лишь благодаря тихой жизни и удалению от толпы. В рамках же широкого политического общения «безопасность от людей достигается до некоторой степени благодаря некоторой силе, удаляющей (беспокоящих людей), и благосостоянию».

С таким пониманием смысла и назначения политического общения связана и эпикуровская трактовка государства и закона как результата **договора людей между собой об их общей пользе** — взаимной безопасности. «Справедливость, происходящая от природы, — отмечал Эпикур, — есть договор о полезном — с целью не вредить друг другу и не терпеть вреда».

Для каждого места и времени есть своя справедливость — свое «естественное представление о справедливости», но общим для всех этих изменчивых «справедливостей» является то, что все они суть соглашения об общей пользе участников договора. Действия людей, деятельность государственных властей и сами законы должны соответствовать естественным (в данном месте, в данное время и при данных обстоятельствах) представлениям о справедливости — тому смыслу справедливости, который подразумевается договором людей об общей пользе.

Такая концепция изменяющейся справедливости — в ее соотношении с законом — содержит в себе **идею естественного права с изменчивым (в зависимости от места, времени и обстоятельств) содержанием,** каковым является общая польза взаимного общения.

Законы трактуются Эпикуром в качестве средства ограждения и защиты «мудрых» (т. е. людей этически совершенных) от «толпы», публичной гарантии этической свободы и автономии индивида. «Законы, — писал Эпикур, — изданы ради мудрых — не для того, чтобы они не делали зла, а для того, чтобы им не делали зла».

Как убежденный индивидуалист Эпикур был противником крайней демократии. Он резко противопоставлял «мудрого» человека «толпе». «Я, — отмечал он, — никогда не стремился нравиться толпе; что им нравилось, тому я не научился, а что знал я, то было далеко от их чувств».

В политическом плане эпикуровской этике более всего соответствует такая форма умеренной демократии, при которой господство законов сочетается с максимально возможной мерой свободы и автономии индивидов.

11. Древнегреческие стоики

Основателем стоицизма был **Зенон** (336—264 до н. э.). В истории стоицизма различают три периода: древнюю, среднюю и новую (римскую) Стою. Главными деятелями древней Стои

(III—II вв. до н. э.) являются, кроме Зенона, Клеанф и Хрисипп. Ведущими представителями средней Стои (II—I вв. до н. э.) были Панетий и Посидоний, а новой (римской) Стои (I—II вв. н. э.) — Сенека, Эпиктет и император Марк Аврелий.

Мироздание в целом, согласно стоицизму, управляется судьбой. Судьба как управляющее и господствующее начало есть одновременно «разум мироздания, или закон всего сущего в мироздании, управляемом провидением, или разум, сообразно с которым ставшее стало, становящееся становится и предстоящее станет». Судьба в учении стоиков выступает в качестве такого «естественного закона» («общего закона»), который имеет в то же время божественный характер и смысл. Согласно Зенону, «естественный закон божествен и обладает силой, повелевающей (делать) правильное и запрещающей противоположное».

В основе гражданского общежития лежит, по мысли стоиков, естественное тяготение людей друг к другу, их природная связь между собой. Государство, следовательно, выступает у стоиков как естественное объединение, а не как искусственное, условное, договорное образование.

Отталкиваясь от универсального характера естественного закона (и, следовательно, справедливости по природе), Зенон и Хрисипп в своих сочинениях о государстве, а вслед за ними и их греческие и римские последователи обосновывали **космополитические представления** о том, что все люди (и по своей природе, и по закону мироздания в целом) — граждане единого мирового государства (космополиса) и что человек — гражданин вселенной.

Своим акцентом на всеобщей значимости, универсальной ценности и безусловной силе естественного закона и мирового государства стоики неизбежно обесценивали смысл и роль отдельной и особой полисной формы государственности, полисных законов, порядков и установлений. Показательно в этой связи их выступление (в духе Платона и киника Диогена) против семьи и индивидуального брака, за общность жен. Критическим нападкам стоиков подвергались кроме семьи и такие институты общественной жизни и политической культуры, как суды, храмы, школы, торговля, деньги и т. п.

По смыслу естественно-правовых представлений стоиков рабство не имеет оправдания, поскольку оно противоречит общему закону и мировому согражданству людей. Правда, говоря

о несостоятельности рабства, стоики имели в виду скорее духовные и этические, а не социально-политические аспекты этого явления.

Действительно свободными являются, по учению стоиков, лишь мудрецы и цари. Отсюда и одобрение стоиками царской власти. Так, **Хрисипп** отмечал: «Царская власть не ограничена, она может быть устойчивой только среди мудрецов». Судя по сохранившимся сведениям, Зенон обосновывал идею смешанного правления: «Лучший государственный строй — это сочетание демократии, царской власти и аристократии».

Имея в виду государственные законы и установления, соответствующие общему естественному закону, стоики выступали за их неуклонное соблюдение.

Хотя в учении стоиков имелось немало положений, чреватых значительным оппозиционным потенциалом, однако их критицизм носил по преимуществу этическое звучание.

Идеи древнегреческих стоиков получили свое дальнейшее развитие в римском стоицизме.

12. Полибий

Полибий (210—123 до н. э.) — видный греческий историк и политический деятель эллинистического периода.

Воззрения Полибия отражены в его знаменитом труде «История в сорока книгах». В центре исследования Полибия — путь Рима к господству над всем Средиземноморьем.

В своей попытке целостного охвата исторических явлений он опирается на то рационализированное стоиками представление о «судьбе», согласно которому она оказывается всеобщим мировым законом и разумом.

В контексте «всеобщей истории» Полибия «судьба» предстает как историческая судьба, как синоним **внутренних закономерностей единого исторического процесса.**

При всем том Полибий не свободен от традиционных циклических представлений о развитии социально-политических явлений, что отчетливо проявляется при характеристике им смены государственных форм как их кругооборота в рамках определенного замкнутого цикла событий. В этом отношении взгляды Полибия находятся под заметным влиянием идей Платона и Аристотеля.

В целом для Полибия характерен государственнический взгляд на происходящие события, согласно которому то или иное устройство государства играет определяющую роль во всех человеческих отношениях.

Историю возникновения государственности и последующей смены государственных форм Полибий (со ссылкой на Платона и некоторых других своих предшественников) изображает как естественный процесс, совершающийся по «закону природы». Всего имеется, согласно Полибию, **шесть основных форм государства,** которые в порядке их естественного возникновения и смены занимают следующее место в рамках полного их цикла: царство (царская власть), тирания, аристократия, олигархия, демократия, охлократия.

Истоки человеческого общежития он видит в том, что присущая всем живым существам — как животным, так и людям — слабость естественно «побуждает их собираться в однородную толпу». И здесь, согласно непререкаемому порядку самой природы, владыкою и вождем толпы становится тот, кто превосходит всех прочих своей телесной силой и душевной отвагой.

С течением времени первоначальный вождь-самодержец незаметно и естественно превращается, по схеме Полибия, в царя в той мере, в какой «царство рассудка сменяет собою господство отваги и силы».

Постепенно **царская власть** стала наследственной. Цари изменили прежний образ жизни с ее простотой и заботой о подданных, стали сверх меры предаваться излишествам. Вследствие вызванных этим зависти, ненависти, недовольства и ярости подданных «царство превратилось в тиранию». Это состояние (и форму) государства Полибий характеризует как начало упадка власти. **Тирания** — время козней против властелинов. Причем козни эти исходят от людей благородных и отважных, не желающих переносить произвол тирана. При поддержке народа такие благородные люди свергают тирана и учреждают **аристократию.**

На первых порах аристократические правители руководствуются во всех своих делах заботой об «общем б'лаге», но постепенно аристократия вырождается в **олигархию.** Здесь царят злоупотребления властью, корыстолюбие, беззаконное стяжательство, пьянство и обжорство.

Успешное выступление народа против олигархов приводит к установлению **демократии.** При жизни первого поколения учре-

дителей демократической формы правления в государстве высоко ценятся равенство и свобода. Но постепенно толпа, привыкшая кормиться за счет чужих подачек, выбирает себе в вожди отважного честолюбца (демагога), а сама устраняется от государственных дел. Демократия вырождается в **охлократию. В** этом случае «государство украсит себя благороднейшим именем свободного народного правления, а на деле станет наихудшим из государств, охлократией».

С точки зрения **кругооборота государственных форм** охлократия является не только худшей, но и последней ступенью в смене форм. При охлократии «водворяется господство силы, а собирающаяся вокруг вождя толпа совершает убийства, изгнания, переделы земли, пока не одичает совершенно и снова не обретет себе властителя и самодержца». Круг смены государственных форм, таким образом, замыкается: конечный путь естественного развития форм государства соединяется с исходным.

Полибий отмечает неустойчивость, присущую каждой отдельной **простой форме государства,** поскольку она воплощает в себе лишь какое-то одно начало, которому неизбежно по самой природе суждено вырождение в свою противоположность. Так, царству сопутствует тирания, а демократии — необузданное господство силы. Исходя из этого Полибий заключает, что «несомненно совершеннейшей формой надлежит признать такую, в которой соединяются особенности всех форм, поименованных выше», т. е. царской власти, аристократии и демократии.

Главное преимущество такой **смешанной формы правления** Полибий, испытавший в этом вопросе большое влияние соответствующих идей Аристотеля, видит в обеспечении надлежащей устойчивости государства, предотвращающей переход к извращенным формам правления.

Первым, кто уяснил это и организовал смешанное правление, был, по мнению Полибия, лакедемонский законодатель Ликург.

Касаясь современного ему положения дел, Полибий отмечает, что наилучшим устройством отличается римское государство. В этой связи он анализирует полномочия **«трех властей»** в римском государстве — власти консулов, сената и народа, выражающих соответственно царское, аристократическое и демократическое начала.

Важным обстоятельством, обеспечивающим прочность римского государства, является, по Полибию, то, что «богобоязнь у

римлян составляет основу государства». Конечно, замечает Полибий, если бы государство состояло из мудрецов, в этом не было бы нужды, но, имея дело с толпой, следует поддерживать в ней религиозность.

Полибий разделял естественно-правовые представления стоиков. **Обычаи и законы** характеризуются Полибием в качестве двух основных начал, присущих каждому государству. Он восхваляет «добрые обычаи и законы», которые «вносят благонравие и умеренность в частную жизнь людей, в государстве же водворяют кротость и справедливость». Полибий подчеркивал взаимосвязь и соответствие между добрыми обычаями и законами, хорошими нравами людей и правильным устройством их государственной жизни.

Представления Полибия о «смешанной» форме правления широко использовались в различных проектах «наилучшего» государственного устройства, а в дальнейшем оказали влияние на разработку теории разделения властей.

Мыслители Древней Греции внесли существенный вклад в развитие политико-правовых воззрений, в теоретическую разработку проблем государства и права. Этим обусловлено их заметное влияние на последующих авторов и их выдающееся место в истории политических и правовых учений.

Глава 6

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ДРЕВНЕМ РИМЕ

1. Общая характеристика

История древнеримской политической и правовой мысли охватывает целое тысячелетие и в своей эволюции отражает существенные изменения в социально-экономической и политико-правовой жизни Древнего Рима за долгое время. Саму историю Древнего Рима принято делить на три периода: царский (754—510 до н. э.), республиканский (509—28 до н. э.), императорский (27 до н. э. — 476 н. э.). Причем единая Римская империя в 395 г. н. э. была окончательно разделена на Западную (столица — Рим) и Восточную (столица — Константинополь) империи, и последняя (Восточная Римская, Византийская империя) просуществовала до 1453 г.

Политико-правовые институты и воззрения в Древнем Риме развивались на протяжении долгой истории в условиях острой борьбы между различными слоями населения — патрициями и плебеями, нобилитетом (из патрициев и богатых плебеев) и неимущими, оптиматами (приверженцами верхов общества) и популярами (сторонниками свободных низов), свободными и рабами.

Существенную роль в истории Древнего Рима сыграла борьба плебеев за уравнение своего положения с патрициями, т. е. с собственно «римским народом», члены которого монополизировали в своих руках политические и гражданские права. Эта борьба привела к реформам Сервия Туллия (578—533 до н. э.), шестого римского царя. В результате этих реформ плебеи были включены в состав «римского народа», который был разделен на пять разрядов по имущественному признаку. Реформа обеспечила перевес богатых в управлении государством. Плебеи получили право на участие в народном собрании и на долю от об-

щественной собственности (в том числе и земельной). Но они не были полностью уравнены в правах с патрициями и еще долгое время продолжали борьбу против привилегий патрициев.

Когда в 494 г. до н. э. плебеи, недовольные своим положением, покинули Рим, тогдашний консул патриций **Менений Агриппа** убедил их вернуться в город с помощью сравнения римской гражданской общины с единым организмом, в котором различные составные части (патриции и плебеи) осуществляют хотя и разные, но необходимые для всего организма функции. Здесь, кстати говоря, мы имеем дело с одной из ранних (для европейской мысли) формулировок органической концепции общества и государства.

В это же время учреждается должность плебейского (народного) трибуна с широкими полномочиями, позволявшими нейтрализовать антиплебейские акции других магистратур. В дальнейшем (367 г. до н. э.) приняли закон, согласно которому один из двух ежегодно избиравшихся народным собранием консулов (высших магистратов римской республики) должен быть плебеем.

Видными идеологами плебеев были братья **Тиберий** и **Гай Гракхи,** которые, будучи избраны народными трибунами (соответственно в 133 и 124 гг. до н. э.), решительно выступили за ограничение крупного землевладения, конфискацию излишков земли и их раздачу безземельным гражданам. В интересах городского плебса и люмпен-пролетариев Гаем Гракхом были предложены и такие мероприятия, как снижение цен на хлеб, строительство дорог и т. д.

Попытка реализовать эти меры встретила ожесточенное сопротивление верхов римского общества и привела к вооруженной борьбе, в ходе которой погибли и сами Гракхи (Тиберий в 133 г. до н. э., Гай в 121 г. до н. э.).

В политическом плане движение братьев Гракхов было направлено на ослабление и подрыв сената и консервативно настроенного сенаторского сословия и решающее усиление роли народа (и прежде всего городского и сельского плебса, а также сословия всадников) в делах государства. По проведенному Гаем Гракхом судебному закону суды, находившиеся ранее в ведении сенаторского сословия, были переданы в руки всадников. После принятия этого закона Гай Гракх воскликнул: «Я одним ударом уничтожил сенат». Хотя это и было преуве-

личением, однако не вызывает сомнений большая роль названного закона в укреплении антисенатских сил и усилении демократического движения против аристократической верхушки тогдашней римской республики. Определенное влияние на борьбу Гракхов за демократизацию римских социально-политических порядков оказали идеалы и институты древнегреческой демократии.

В общетеоретическом плане древнеримская политико-правовая мысль находилась под заметным воздействием соответствующих древнегреческих концепций. Примечательно, что, когда в середине V в. до н. э. плебеи потребовали составления писаного законодательства, в Грецию были направлены римские посланцы для ознакомления с греческим законодательством и особенно с законами Солона. Результаты этого ознакомления были использованы при составлении важного источника древнеримского права — знаменитых **Законов XII таблиц** (первые десять таблиц были приняты в 451 г. до н. э., две последние — составлены и приняты в 450—449 гг. до н. э.).

Значительное влияние на древнеримских авторов оказали взгляды Сократа, Платона, Аристотеля, эпикурейцев, стоиков, Полибия и многих других греческих мыслителей.

Так, общефилософские воззрения Демокрита и Эпикура, представления Демокрита о прогрессивном развитии людей от первоначального естественного состояния до создания упорядоченной политической жизни, государства и законов, мысль Эпикура о договорном характере государства и права были восприняты и развиты **Титом Лукрецием Каром** (99—55 до н. э.) в его известной поэме «О природе вещей».

В своих теоретических построениях римские авторы использовали естественно-правовые идеи греческих мыслителей, их учения о политике и политической справедливости, о формах государства, о «смешанной» форме правления и т. д.

Однако римские авторы не ограничивались лишь простым заимствованием положений своих предшественников, а развивали их дальше с учетом специфических социально-политических условий и задач римской действительности. Например, характерная для древнегреческой мысли идея взаимосвязи политики и права получила свое дальнейшее развитие и новое выражение в трактовке Цицероном государства как публично-правовой общности. Представление греческих стоиков о свободном индивиде было использовано римскими авторами (Ци-

цероном и др.) при создании, по существу, новой концепции — понятия юридического лица (правовой личности, персоны).

Значительным достижением древнеримской мысли было создание самостоятельной науки — юриспруденции. Римские юристы тщательно разработали обширный комплекс политико-правовой проблематики в области общей теории государства и права, а также отдельных юридических дисциплин (гражданского права, государственного и административного права, уголовного права, международного права).

Римские авторы в своих построениях теоретически отразили ту новую, отличную от древнегреческой, социально-историческую и политико-правовую реальность, в обстановке которой они жили и действовали (достаточно высокое развитие отношений частной собственности и права, кризис полисного устройства государства и старой полисной идеологии, превращение Рима в мировую державу, переход от республики к империи, от традиционных форм правления к новым формам единоличной власти — к принципату и доминату, кризис рабского труда и становление колоната и т. д.).

2. Цицерон

Марк Туллий Цицерон (106—43 до н. э.) — знаменитый римский оратор, политический деятель и писатель. В его обширном творчестве значительное внимание уделено проблемам государства и права. Специально эти вопросы освещены в работах «О государстве» и «О законах». Целый ряд политико-правовых проблем рассматривается и в других его произведениях (например, в работе «Об обязанностях»), а также в многочисленных политических и судебных речах.

Теоретические воззрения Цицерона в области государства и права находятся под заметным влиянием древнегреческой мысли, и прежде всего учений Платона, Аристотеля, Полибия и стоиков. Вместе с тем это «иноземное» влияние Цицерон как патриот Рима и практический политик стремился соединить и согласовать с собственно римскими традициями в области государственно-правовой практики и политико-правовой мысли, с самобытной историей римского государства и права, с реальной обстановкой и актуальными задачами современной ему социальной и политической действительности. В целом творческое использование идей предшественников в политико-пра-

вовом учении Цицерона сочетается с развитием им ряда оригинальных и новых положений в области теории государства и права.

Государство *(respublica)* Цицерон определяет как дело, достояние народа *(res populi)*. При этом он подчеркивает, что «народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов». Тем самым государство в трактовке Цицерона предстает не только как выражение общего интереса всех его свободных членов, что было характерно и для древнегреческих концепций, но одновременно также и как согласованное правовое общение этих членов, как определенное правовое образование, «общий правопорядок». Таким образом, Цицерон стоит у истоков той юридизации понятия государства, которая в последующем имела много приверженцев, вплоть до современных сторонников идеи «правового государства».

Основную причину происхождения государства Цицерон видел не столько в слабости людей и их страхе (точка зрения Полибия), сколько в их врожденной потребности жить вместе. Разделяя в этом вопросе позицию Аристотеля, Цицерон отвергал широко распространенные в его время представления о договорном характере возникновения государства.

Влияние Аристотеля заметно и в трактовке Цицероном роли семьи как первоначальной ячейки общества, из которой постепенно и естественным путем возникает государство. Он отмечал изначальную связь государства и собственности и разделял положение стоика **Панетия** о том, что причиной образования государства является охрана собственности. Нарушение неприкосновенности частной и государственной собственности Цицерон характеризует как осквернение и нарушение справедливости и права.

Возникновение государства (также и права) не по мнению и произволу людей, а согласно всеобщим требованиям природы, в том числе и согласно велениям человеческой природы, в трактовке Цицерона означает, что по своей природе и сущности они (государство и право) носят божественный характер и основаны на всеобщем разуме и справедливости. Изучение всей природы, отмечал Цицерон, приводит к пониманию того, что «всем этим миром правит разум». Данное положение, сформулированное еще древнегреческим философом **Анаксагором,**

используется Цицероном для обоснования своего понимания «природы» как обусловленного и пронизанного божественной волей всеобщего источника разумных и справедливых установлений и действий людей. Именно благодаря тому, что люди самой природой наделены «семенами» разума и справедливости и, следовательно, им доступно постижение божественных начал, стало возможным само возникновение упорядоченного человеческого общения, добродетелей, государства и права.

Разум — высшая и лучшая часть души, «царский империй», обуздывающий все низменные чувства и страсти в человеке (алчность, жажду власти и славы и т. д.), «мятеж души». Поэтому, писал Цицерон, «при господстве мудрости нет места ни для страстей, ни для гнева, ни для необдуманных поступков».

В русле традиций древнегреческой мысли Цицерон уделял большое внимание анализу различных форм государственного устройства, возникновению одних форм из других, «круговороту» этих форм, поискам «наилучшей» формы и т. д.

Критерии различения форм государственного устройства Цицерон усматривал в «характере и воле» тех, кто правит государством. В зависимости от числа правящих он различал **три простые формы правления:** царскую власть, власть оптиматов (аристократию) и народную власть (демократию). «И вот, когда верховная власть находится в руках у одного человека, мы называем этого одного царем, а такое государственное устройство — царской властью. Когда она находится в руках у выборных, то говорят, что эта гражданская община управляется волей оптиматов. Народной же (ведь ее так и называют) является такая община, в которой все находится в руках народа».

Все эти простые формы (или виды) государства несовершенны и ненаилучшие, но они, по Цицерону, все же терпимы и могут быть вполне прочны, если только сохраняются те основы и связи (в том числе и правовые), которые впервые накрепко объединили людей в силу их общего участия в создании государства. Каждая из этих форм имеет свои достоинства и недостатки. В случае, если бы предстоял выбор среди них, предпочтение отдается царской власти, а на последнее место ставится демократия. «Благоволением своим, — пишет Цицерон, — нас привлекают к себе цари, мудростью — оптиматы, свободой — народы». Перечисленные достоинства разных форм правления, по мысли Цицерона, могут и должны быть в их совокупности, взаимосвязи и единстве представлены в **смешанной** (а потому и

наилучшей) **форме государства. В** простых же формах государства эти достоинства представлены односторонне, что и обусловливает недостатки простых форм, ведущие к борьбе между различными слоями населения за власть, к смене форм власти, к их вырождению в «неправильные» формы.

Так, при царской власти, пояснял Цицерон, все прочие люди отстранены от участия в принятии решений и законов; народ не пользуется свободой и отстранен от власти и при господстве оптиматов. При демократии же, «когда все вершится по воле народа, то, как бы справедлив и умерен он ни был, все-таки само равенство это несправедливо, раз при нем нет ступеней в общественном положении».

Основной порок простых форм государства состоит, согласно Цицерону, в том, что все они неизбежно, в силу присущей им односторонности и неустойчивости, находятся на «обрывистом и скользком пути», ведущем к несчастью. Царская власть, чреватая произволом единовластного правителя, легко вырождается в тиранию, а власть оптиматов из власти наилучших (по мудрости и доблести) превращается в господство клики богатых и знатных. Хотя такая власть и продолжает ошибочно именоваться правлением оптиматов, но на деле, замечает Цицерон, «нет более уродливой формы правления, чем та, при которой богатейшие люди считаются наилучшими». Соответственно и полновластие народа, по оценке Цицерона, приводит к пагубным последствиям, к «безумию и произволу толпы», к ее тиранической власти.

Эти уродливые виды властвования (тирания единоличного владыки или толпы, господство клики) уже не являются, согласно Цицерону, формами государства, поскольку в таких случаях вовсе **отсутствует само государство,** понимаемое как общее дело и достояние народа, отсутствуют общие интересы и общеобязательное для всех право.

Предотвратить подобное вырождение государственности, по мнению Цицерона, можно лишь в условиях наилучшего (т. е. смешанного) вида государственного устройства, образуемого путем равномерного смешения положительных свойств трех простых форм правления. «Ибо, — подчеркивал он, — желательно, чтобы в государстве было нечто выдающееся и царственное, чтобы одна часть власти была уделена и вручена авторитету первенствующих людей, а некоторые дела были предоставлены суждению и воле народа». В качестве важнейших

достоинств такого государственного строя Цицерон отмечал прочность государства и правовое равенство его граждан.

Как путь к смешанной форме правления Цицерон (вслед за Полибием) трактовал эволюцию римской государственности от первоначальной царской власти к сенатской республике. При этом аналогию царской власти он видел в полномочиях магистратов (и, прежде всего, консулов), власти оптиматов — в полномочиях сената, народной власти — в полномочиях народных собраний и народных трибунов. В этой связи Цицерон восхищался дальновидностью и мудростью «предков», создавших такую разумную форму государства, и призывал твердо придерживаться их политических заветов. Подчеркивая опасность крена в сторону того или иного начала смешанной государственности и выступая за их взаимное равновесие, он подчеркивал необходимость «равномерного распределения прав, обязанностей и полномочий — с тем чтобы достаточно власти было у магистратов, достаточно влияния у совета первенствующих людей и достаточно свободы у народа».

Достоинства государственного устройства Рима — это, по оценке Цицерона, плод многовекового опыта всего римского народа, а не создание отдельного одаренного лица, от которого обязательно что-то ускользает. В отличие от Рима в других государствах формы правления создавали на основе своих законов и установлений отдельные лица (например, Минос — на Крите; Ликург — в Спарте; Тесей, Драконт, Солон, Клисфен, Деметрий Фалерский — в Афинах и т. д.).

Значительное преимущество Рима, полагал Цицерон, обусловлено географическим расположением города на суше, легко соединяющейся (благодаря Тибру) с морем, но не у самого моря. Это, по мысли Цицерона, гарантирует от внезапного нападения врагов, чему обычно подвержены приморские города-государства. Кроме того, отмеченный географический фактор благоприятен и в нравственно-этическом плане. «Приморским городам, — писал Цицерон, — свойственны, так сказать, порча и изменение нравов; ибо они приходят в соприкосновение с чужим языком и чужими порядками, и в них не только ввозятся чужеземные товары, но и вносятся чуждые нравы, так что в их отечественных установлениях ничто не может оставаться неизменным в течение долгого времени». Политическим следствием близости города-государства к морю являются нестабильность его строя, частая смена власти. Так, причину бедствий и

переворотов, происшедших в Греции, Цицерон усматривает в географических недостатках, связанных с приморским расположением эллинских полисов.

Свою концепцию наилучшей (смешанной) формы государства, в отличие от платоновских проектов идеального государства, Цицерон считал реально осуществимой, подразумевая при этом практику римской республиканской государственности в лучшую пору ее существования («при предках»). Платоновское же государство — это, скорее, не реальность, а лишь желание, оно «не такое, какое могло бы существовать, а такое, в каком было бы возможно усмотреть разумные основы гражданственности».

Правда, Цицерон отдавал себе отчет в том, что реальность восхваляемого им римского смешанного государственного строя скорее в прошлом, чем в настоящем. Отсюда и его многочисленные апелляции к этому прошлому. Во времена Цицерона римская республика переживала тяжелый кризис и доживала свои последние дни. Политический строй Рима двигался к установлению единоличной власти, к принципату и монархии. Концепция же Цицерона о смешанном правлении и вообще его суждения о государстве как деле народа явно расходились с современными ему социально-политическими реалиями и действительными тенденциями развития римской государственности. Как теоретик и практический политик, находившийся в гуще тогдашней борьбы за власть, Цицерон не мог не видеть тенденцию к перегруппировке сил и власти, к отливу реальных полномочий от прежних республиканских институтов и их концентрации в руках отдельных лиц, и прежде всего тех, кто опирался на армию. Об этом красноречиво говорили примеры возвышения Суллы, Помпея, Цезаря, Антония, Октавиана и др.

В своем творчестве и в своей практической политической деятельности (в качестве квестора, сенатора, эдила, претора и консула) Цицерон последовательно выступал за строй **сенатской республики,** против полновластия отдельных лиц, в том числе и против режима личной военной диктатуры.

Смысл «срединного» характера политической позиции Цицерона состоял в том, что он, отстаивая республиканские традиции и систему республиканских учреждений, выступал под лозунгом «всеобщего согласия» всех социальных слоев римских граждан в рамках «общего правопорядка». Эта «срединная» по-

зиция отчетливо проявилась и в политическом лавировании Цицерона между «оптиматами» и «популярами» — приверженцами, условно говоря, двух линий политической ориентации соответственно на верхи и низы общества. Сознавая различие целей оптиматов и популяров, Цицерон вместе с тем развивал представление о том, что подлинные интересы тех и других вполне могут быть соединены и учтены в рамках **«общего согласия»** и **«общего блага».** Себя Цицерон, после избрания его на народном собрании консулом, аттестовал (не без демагогии) как истинного защитника народа, как консула-популяра.

С этой позиции «истинного популяра» и борца за «всеобщее согласие» и благо государства он атаковал своих политических противников, в частности таких лжепопуляров, по его оценке, как Рулл, Катилина, Клодий. За его ведущую роль по подавлению «заговора Катилины» Цицерон получил от народного собрания благодарность и почетный титул «отец отечества». Это было в 63 г. до н. э., а в 58 г. до н. э. при трибунате Клодия Цицерон был вынужден покинуть Рим, куда он снова возвратился лишь через 17 месяцев, когда Клодий потерял свое влияние. В конце 50-х гг. до н. э. Цицерон выступал против всевластия триумвиров (Помпея, Цезаря и Красса) и возможной военной диктатуры. В 40-х гг. до н. э. установление режима личной власти Цезаря он расценил как «ночь республики», «утрату свободы в государстве» и тиранию. Убийство Цезаря (44 до н. э.) он встретил с радостью. Хотя Цицерон и не был в числе заговорщиков, однако последние считали его своим идеологом и после убийства Цезаря в сенате выкрикивали «Цицерон!» в знак восстановления свободы.

Конец жизни и деятельности Цицерона (44—43 до н. э.) прошел в борьбе против новой опасности военной диктатуры и новых триумвиров (Антония, Октавиана и Лепида). В этой борьбе Цицерон, выступавший против диктатуры от имени «всей Италии» и всех сторонников республики, играл, по словам Аппиана, роль «единовластного демагога». После победы триумвиров имя Цицерона было включено в проскрипционные списки лиц, подлежащих смерти без суда. 7 декабря 43 г. до н. э. Цицерон был обезглавлен сторонниками триумвиров.

С учетом специфики практической политики и ее особой логики следует все же признать, что в своей деятельности Цицерон в целом оставался верен основным идеям и принципам той теоретической концепции государства, которую он разви-

вал в своем политическом учении. Ключевая роль и там и тут отводилась представлениям об «общем благе», «согласовании интересов», «общем правопорядке» и т. д.

При этом, разумеется, имелись в виду интересы свободных сословий и граждан римской республики, но вовсе не рабов.

Рабство, по Цицерону, «справедливо потому, что таким людям рабское состояние полезно и это делается им на пользу, когда делается разумно; то есть, когда у бесчестных людей отнимут возможность совершать беззакония, то угнетенные окажутся в лучшем положении, между тем как они, не будучи угнетены, были в худшем». Рабство обусловлено самой природой, которая дарует лучшим людям владычество над слабыми для их же пользы. Такова логика рассуждений Цицерона, которые он стремится подкрепить соображениями о соотношении различных частей души: господин так же правит рабом, как лучшая часть души (разум, мудрость) правит слабыми и порочными частями души (страстями, гневом и т. п.). К рабам, считал Цицерон, следует относиться, как к наемникам: требовать от них соответствующей работы и предоставлять им то, что полагается.

Хотя характеристика раба как «наемника» выгодно отличается от распространенных в то время представлений о рабе как «говорящем орудии», однако в целом суждения Цицерона по этой проблеме заметно расходятся с его общими положениями о том, что по природе «все мы подобны и равны друг другу», что между людьми никакого различия нет, что человек — «гражданин всего мира, как бы единого града» и т. д.

Много внимания в творчестве Цицерона уделено восхвалению добродетелей **истинного государственного деятеля** и **идеального гражданина. В** этой связи он критиковал представления эпикурейцев и ряда стоиков о том, что мудрому человеку не следует принимать на себя бразды правления и вообще активно участвовать в общественной и политической жизни. Считая управление государством сочетанием науки и искусства, требующим не только знаний и добродетелей, но и умения практически их применять в интересах общего блага, Цицерон отмечал, что «сама природа» влечет лучших людей к тому, чтобы «сделать жизнь людей более безопасной и более богатой». Он советовал изучать **науки о государстве и праве** как «такие науки, которые могут сделать нас полезными государству», усматривая

в этом служении государству «самую славную задачу мудрости и величайшее проявление доблести и ее обязанность».

Мудрый государственный деятель, согласно Цицерону, должен видеть и предугадывать пути и повороты в делах государства, чтобы воспрепятствовать неблагоприятному ходу событий (смене форм правления в пагубную сторону, отклонению от общего блага и справедливости) и всячески содействовать прочности и долговечности государства как «общего правопорядка».

Лицо, ведающее делами государства, должно быть мудрым, справедливым, воздержанным и красноречивым. Оно должно, кроме того, быть сведущим в учениях о государстве и «владеть основами права, без знания которых никто не может быть справедлив».

В том крайнем случае, когда под вопрос поставлено само благополучие государства как общего дела народа, с согласия последнего истинный государственный деятель, по Цицерону, должен «как диктатор установить в государстве порядок». Здесь политик выступает не в своих корыстных целях, а в общих интересах как спаситель республики. Следуя Платону, Цицерон полагал, что истинным правителям в награду за их дела «назначено определенное место на небе, чтобы они жили там вечно, испытывая блаженство».

Обязанности идеального гражданина, согласно Цицерону, обусловлены необходимостью следования таким добродетелям, как познание истины, справедливость, величие духа и благопристойность. Гражданин не только не должен сам вредить другим, нарушать чужую собственность или совершать иные несправедливости, но, кроме того, обязан оказывать помощь потерпевшим несправедливость и трудиться для общего блага. Всемерно восхваляя правовую и политическую активность граждан, Цицерон подчеркивал, что «при защите свободы граждан нет частных лиц». Он отмечал также долг гражданина защищать отечество в качестве воина.

Апелляции к природе, к ее разуму и законам характерны и для **правовой теории Цицерона. В** основе права лежит присущая природе справедливость, причем справедливость эта понимается Цицероном как вечное, неизменное и неотъемлемое свойство и природы в целом, и человеческой природы. Следовательно, под «природой» как источником справедливости и права (права по природе, естественного права) в его учении имеются в виду весь космос, весь окружающий человека физический и

социальный мир, формы человеческого общения и общежития, а также само человеческое бытие, охватывающее его тело и душу, внешнюю и внутреннюю жизнь. Всей этой «природе» (в силу ее божественного начала) присущи разум и законообразность, определенный порядок. Именно данное духовное свойство природы (ее разумно-духовный аспект), а вовсе не ее предметный и телесно-материальный состав, занимающий подчиненное и второстепенное место (как тело по отношению к душе, чувственные части души по отношению к разумной ее части), и является, по Цицерону, подлинным источником и носителем естественного права.

Различая естественное и позитивное право, Цицерон дает следующее развернутое определение **естественного права:** «Истинный закон — это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга, приказывая; запрещая, от преступления отпугивает; оно, однако, ничего, когда это не нужно, не приказывает честным людям и не запрещает им и не воздействует на бесчестных, приказывая им что-либо или запрещая. Предлагать полную или частичную отмену такого закона — кощунство; сколько-нибудь ограничивать его действие не дозволено; отменить его полностью невозможно, и мы ни постановлением сената, ни постановлением народа освободиться от этого закона не можем».

Этот «истинный закон» один и тот же везде и всегда, и «на все народы в любое время будет распространяться один вечный и неизменный закон, причем будет один общий как бы наставник и повелитель всех людей — бог, создатель, судья, автор закона». Всякого, кто, презрев человеческую природу, своевольно не покоряется данному закону, Цицерон характеризует как беглеца от самого себя, который неминуемо понесет величайшую (божью) кару, если даже ему удастся избежать обычного людского наказания.

В своем учении о естественном праве Цицерон находился под большим влиянием соответствующих идей Платона, Аристотеля и ряда стоиков. Это влияние заметно и там, где он видит существо **справедливости** (и, следовательно, основной смысл естественного права) в том, что «она воздает каждому свое и сохраняет равенство между ними». Справедливость, согласно Цицерону, требует не вредить другим и не нарушать чужую собственность. «Первое требование справедливости, — от-

мечал он, — состоит в том, чтобы никто никому не вредил, если только не будет спровоцирован на это несправедливостью, а затем, чтобы все пользовались общей собственностью как общей, а частной — как своей». С этих позиций он отвергал такие акции римских популяров, как кассация долгов, ущемление крупных землевладельцев и раздача своим приверженцам и плебсу денег и имущества, отнятых у законных владельцев.

Естественное право (высший, истинный закон), согласно Цицерону, возникло «раньше, чем какой бы то ни было писаный закон, вернее, раньше, чем какое-либо государство вообще было основано». Само государство (как «общий правопорядок») с его установлениями и законами является по своей сущности воплощением того, что по природе есть справедливость и право.

Отсюда вытекает требование, чтобы человеческие установления (политические учреждения, писаные законы и т. д.) соответствовали справедливости и праву, ибо последние не зависят от мнения и усмотрения людей.

Право устанавливается природой, а не человеческими решениями и постановлениями. «Если бы права устанавливались повелениями народов, решениями первенствующих людей, приговорами судей, — писал Цицерон, — то существовало бы право разбойничать, право прелюбодействовать, право предъявлять подложные завещания, если бы права эти могли получать одобрение голосованием или решением толпы». Закон, устанавливаемый людьми, не может нарушить порядок в природе и создавать право из бесправия или благо из зла, честное из позорного.

Соответствие или несоответствие человеческих законов (позитивного права) природе (и естественному праву) выступает как критерий и мерило их справедливости или несправедливости. В качестве примера законов, противоречащих справедливости и праву, Цицерон указывал, в частности, на законы «Тридцати тиранов», правивших в Афинах в 404—403 гг. до н. э., а также на римский закон 82 г. до н. э., согласно которому одобрялись все действия Суллы как консула и проконсула и ему предоставлялись неограниченные полномочия, включая право жизни и смерти по отношению к римским гражданам. Подобные несправедливые законы, как и многие другие «пагубные постановления народов», по словам Цицерона, «заслу-

живают названия закона не больше, чем решения, с общего согласия принятые разбойниками».

Законы, принимаемые в том или ином государстве, должны, кроме того, соответствовать установленному в нем строю, традициям и обычаям предков. Важное значение Цицерон (под влиянием Платона) придавал введению (преамбуле) к закону, поскольку «закону свойственно также и стремление кое в чем убеждать, а не ко всему принуждать силой и угрозами». Цель такой преамбулы — укрепить божественный авторитет закона и использовать страх божьей кары в интересах исполнения людьми своего долга и предотвращения правонарушений.

Свои общие представления о справедливых законах Цицерон конкретизировал в предлагаемых им проектах законов о религии и о магистратах. Имея в виду универсальный характер этих законов, он писал: «Ведь мы издаем законы не для одного только римского народа, но и для всех народов, честных и стойких духом».

Ряд важных положений о правовой регламентации государственной деятельности высказан Цицероном в проекте закона о магистратах. Так, он отмечал, что империй (полномочия должностных лиц) должен быть законным. Следует, считал он, установить «не только для магистратов меру их власти, но и для граждан меру их повиновения. Ведь тот, кто разумно повелевает, рано или поздно должен будет подчиняться, а тот, кто покорно подчиняется, достоин того, чтобы рано или поздно начать повелевать». В общем виде им формулируется и следующий правовой принцип: «Под действие закона должны подпадать все».

В учении Цицерона о праве наряду с отличием естественного права от писаного содержится деление самого писаного права на частное и публичное право. Так называемое **право народов** трактуется им как частью положительное право разных народов и частью как естественное право международного общения (т. е. как международное естественное право). Он формулирует существенный принцип международного права о необходимости соблюдения обязательств, налагаемых международными договорами. Проводя различие между справедливыми и несправедливыми войнами, он считал несправедливой и нечестивой всякую войну, которая «не была возвещена и объявлена». Война характеризуется им как вынужденный акт, допустимый лишь в случае безуспешности мирных переговоров. В качестве

причины справедливой войны им указывается необходимость защиты государства, в качестве цели — установление мира. Цицерон выступал за гуманное обращение с пленными и побежденными.

Отдавая должное этим исторически прогрессивным идеям Цицерона в области международного права, следует вместе с тем отметить его в целом одобрительное отношение к завоевательным войнам римской державы и ее претензиям на мировую гегемонию.

Творческое наследие Цицерона, в том числе и его учение о государстве и праве, оказало большое влияние на всю последующую человеческую культуру. Его труды находились в центре внимания римских (стоики, юристы, историки) и христианских (Лактанций, Августин и др.) авторов. Пристальный интерес к его идеям проявляли мыслители эпохи Возрождения, а затем и просветители, видевшие в Цицероне своего великого предтечу и гуманиста. Большим авторитетом имя и идеи Цицерона как великого республиканца, борца за свободу и справедливость пользовались у деятелей Французской революции (Мирабо, Робеспьера и др.).

В истории политической и правовой мысли наибольшее внимание многочисленных авторов привлекали, в частности, положения Цицерона о формах государства, о смешанном правлении, о государстве как деле народа и правовом сообществе, о естественном праве, о гражданине как субъекте права и государства (Фома Аквинский, Гроций, Монтескье и др.). Суждения Цицерона по этому кругу проблем сохраняют свою актуальность и в современном мире.

3. Римские стоики

Основными представителями римского стоицизма были Луций Анней Сенека (ок. 1 до н. э. — 65 н. э.), Эпиктет (ок. 50 — ок. 120) и Марк Аврелий Антонин (121 — 180). Их общетеоретические представления находились под значительным влиянием философских, этических и политико-правовых концепций древнегреческих стоиков (Зенона, Хрисиппа, Панетия, Посидония и др.). Творчество римских стоиков развивалось в условиях усилившегося кризиса ценностей прежней полисной идеологии, укрепления власти принцепсов и режима цезаризма, превращения Римской империи в мировую державу. В этой

обстановке римские стоики в еще большей мере, чем древнегреческие, склоняются к проповеди фатализма и политической пассивности, космополитизма и индивидуалистической этики нравственного самоусовершенствования.

Сенека был сенатором, воспитателем императора Нерона и ведущим государственным деятелем, чьи политические интриги привели в конечном счете к вынужденному самоубийству по приказу его жестокого и мстительного ученика.

Более последовательно, нежели другие стоики, Сенека отстаивал идею духовной свободы всех людей независимо от их общественного положения. Объектом (и сферой) рабства может быть, согласно его представлениям, лишь телесная и чувственная, но не духовная и разумная часть человека. «Тот, кто думает, что рабство распространяется на всю личность, — писал он, — заблуждается: ее лучшая часть свободна от рабства. Только тело подчинено и принадлежит господину, дух же сам себе господин».

Раб, согласно Сенеке, — человек, равный по натуре другим людям, и ему присущи те же душевные качества, что и всем остальным. Купля-продажа касается лишь тела раба, но не его свободного духа, неподвластного торговым сделкам. Не отвергая само рабство как социально-политическое явление и правовой институт, Сенека вместе с тем считал его в этическом плане несостоятельным, отстаивал человеческое достоинство раба и призывал к гуманному обращению с ним как с духовно равным субъектом.

Все люди равны и в том смысле, что они — «сотоварищи по рабству», поскольку одинаково находятся во власти судьбы. «А покажите мне, — говорил он, — кто не рабствует в том или другом смысле! Этот вот — раб похоти, тот — корыстной жадности, а тот — честолюбия... Нет рабства более позорного, чем рабство добровольное».

В духе воззрений древнегреческих стоиков Сенека считал судьбу (или, что для него то же самое, бога, божественный дух, провидение, природу, мировое целое) причиной всех причин. Идя «своим невозвратным путем», «закон судьбы совершает свое право». Люди не в силах изменить мировых отношений, частью которых являются их собственные отношения, но могут лишь мужественно и стойко переносить развертывающиеся предначертания судьбы, отдаться воле законов природы.

Исходя из стоической идеи единства божественного и человеческого мира, Сенека считал, что люди — «родные друг другу», «члены единого тела»: ведь природа сотворила всех людей из одной и той же материи и для одних и тех же целей. Высшее благо — в разуме, который есть божественный дух, погруженный в тело человека. И разумность делает человека богоподобным. Помимо разума природа одарила человека еще и общительностью, лежащей в основе единства человеческого рода. Благодаря разуму и общительности люди в борьбе за существование достигли господства над животными, овладели природными стихиями и живут тесными сообществами.

В естественно-правовой концепции Сенеки неминуемый и божественный по своему характеру «закон судьбы» играет роль того права природы, которому подчинены все человеческие установления, в том числе государство и законы. Причем само естественное право здесь выступает и как природный факт (порядок мироустройства и причинная цепь событий), и одновременно как необходимый императив разума. Разум как факт и норма естественного порядка воплощен и в человеческом сообществе как части мирового целого. Соответствие человеческих отношений божественному началу базируется на разуме: человеческий разум — часть божественного духа.

Развивая **космополитические идеи,** Сенека утверждал, что Вселенная — это естественное государство со своим естественным правом, признание чего — дело необходимое и разумное. Членами (гражданами) этого вселенского государства (космополиса) по закону природы являются все люди, признают они это или нет. Что же касается отдельных государственных образований, то они случайны и значимы не для всего человеческого рода, а лишь для ограниченного числа людей. «Мы, — писал Сенека, — должны представить в воображении своем два государства: одно — которое включает в себя богов и людей; в нем взор наш не ограничен тем или иным уголком земли, границы нашего государства мы измеряем движением солнца; другое — это то, к которому нас приписала случайность. Это второе может быть афинским или карфагенским или связано еще с каким-либо городом; оно касается не всех людей, а только одной определенной группы их. Есть люди, которые в одно и то же время служат и большому, и малому государству, есть такие, которые служат только большому, и такие, которые служат только малому».

Этически наиболее ценным и безусловным, согласно концепции Сенеки, является «большое государство». Разумность и, следовательно, понимание «закона судьбы» (естественного права, божественного духа) как раз и состоят в том, чтобы, противодействуя случаю (в том числе и случайной принадлежности к тому или иному «малому государству»), признать необходимость мировых законов и руководствоваться ими. Эта космополитическая максима в равной мере значима как для отдельных людей, так и для их сообществ (государств).

Сходные идеи развивали и другие римские стоики: Эпиктет — раб, затем отпущенный на волю, и император (в 161—180) Марк Аврелий Антонин.

У **Эпиктета** призывы к личному нравственному совершенствованию и надлежащему исполнению той роли, которая ниспослана каждому судьбой, дополняется резкой критикой богатства и осуждением рабства. Акцент при этом делается на безнравственности рабства. «Чего не желаешь себе, не желай и другим, — поучал Эпиктет, — тебе не нравится быть рабом — не обращай и других в рабство. Раз ты не можешь обойтись без услуг рабов, ты, прежде всего, сам раб, — как не уживаются друг с другом добродетель и порок, так и свобода и рабство».

Марк Аврелий Антонин развивал «представление о государстве с равным для всех законом, управляемом согласно равенству и равноправию всех, и царстве, превыше всего чтущем свободу подданных». В сочинении «К самому себе» он отмечал, что в силу общего всем людям духовного начала все мы — разумные существа. «Если так, — рассуждал император-стоик, — то и разум, повелевающий, что делать и чего не делать, тоже будет общим; если так, то и закон общий; если так, то мы граждане. Следовательно, мы причастны какому-нибудь гражданскому устройству, а мир подобен Граду. Ибо кто мог бы указать на какое-нибудь другое общее устройство, которому был бы причастен весь род человеческий? Отсюда-то, из этого Града, и духовное начало в нас, и разумное, и закон».

Дух целого, полагал Марк Аврелий, требует общения, но не хаотического, а соответствующего стройному порядку мира. Отсюда вытекает и повсеместное в мире «подчинение и соподчинение», а среди людей («наиболее совершенных существ») — «единомыслие», достижению чего и служит стоическая философия.

Некоторые идеи греческих и римских стоиков (в частности, отстаиваемый ими индивидуализм, а также естественно-правовые положения) оказали влияние на взгляды римских юристов.

4. Римские юристы

В Древнем Риме занятие правом первоначально было делом понтификов, одной из коллегий жрецов. Ежегодно один из понтификов сообщал частным лицам позицию коллегии по правовым вопросам. Около 300 г. до н. э. юриспруденция освобождается от понтификов. Начало светской юриспруденции, согласно преданию, связано с именем **Гнея Флавия.** Будучи вольноотпущенником и писцом видного государственного деятеля **Аппия Клавдия Цека,** он похитил и опубликовал составленный последним сборник юридических формул, употреблявшихся по закону в процессе (*legis actiones).* Эта публикация получила название *ius civile Flavianum* (цивильное право Флавия).

В 253 г. до н. э. первый верховный понтифик из плебеев **Тиберий Корунканий** начал в присутствии учеников разбирать юридические вопросы и открыто высказывать свое мнение, положив тем самым начало публичному обучению юриспруденции.

В начале II в. до н. э. Секст Элий Пет, видный государственный деятель, дополнил сборник Флавия новыми исковыми формулами (*ius Aelianum*). Он опубликовал и другую книгу, в которой соединил Законы XII таблиц с комментариями юристов и исковыми формулами.

В середине II в. до н. э. значительный вклад в развитие юриспруденции, особенно гражданского права, внесли Маний Манилий, Публий Муций Сцевола и Юний Брут. Первый комментарий к преторскому эдикту написал Сервий Сульпиций Руф (консул 51 до н. э.). Его ученик Авл Офилий был автором многих книг по гражданскому праву и впервые составил подробный комментарий к преторскому эдикту. О частном и публичном праве писал ученик Офилия Квинт Элий Туберон.

Деятельность юристов по разрешению правовых вопросов включала: 1) *respondere* — ответы на юридические вопросы частных лиц, 2) *cavere* — сообщение нужных формул и помощь при заключении сделок, 3) *age re* —- сообщение формул для ведения дела в суде. Причем юристы оформляли свое мнение по делу в виде письменного обращения к судьям или в виде протокола,

который содержал запись устной консультации и составлялся при свидетелях. Опираясь на источники действовавшего права (обычное право, Законы XII таблиц, законодательство народных собраний, эдикты магистратов, сенатусконсульты и конституции императоров), юристы при разборе тех или иных дел интерпретировали существовавшие правовые нормы в духе их соответствия требованиям справедливости (*aequitas*) и в случае коллизий зачастую изменяли старую норму с учетом новых представлений о справедливости и справедливом праве *{aequum ius)*.

Подобная правопреобразующая (и нередко правообразующая) интерпретация юристов мотивировалась поисками такой формулировки предписания, которую дал бы в изменившихся условиях сам справедливый законодатель. Принятие правовой практикой новой интерпретации (прежде всего в силу ее аргументированности и авторитета ее автора) означало признание ее содержания в качестве новой нормы права, а именно нормы *ius civile* (цивильного права), которое охватывало, кроме того, также обычное право, законодательство народных собраний, преторское право. Правопреобразующая деятельность юристов обеспечивала взаимосвязь различных источников римского права и содействовала сочетанию стабильности и гибкости в дальнейшем его развитии и обновлении.

Своего расцвета римская юриспруденция достигает в последний период республики и особенно в первые два с половиной века империи. Уже первые императоры стремились заручиться поддержкой влиятельной юриспруденции и по возможности подчинить ее своим интересам. В этих целях выдающиеся юристы уже со времени правления Августа получили специальное право давать ответы от имени императора *{ius respondendi)*. Такие ответы пользовались большим авторитетом и постепенно (по мере укрепления власти принцепса, который вначале не был законодателем) стали обязательными для судей, а в III в. на отдельные положения юристов-классиков ссылались как на текст самого закона.

Со второй половины III в. намечается упадок римской юриспруденции, в значительной мере связанный с тем, что приобретение императорами законодательной власти прекратило правотворческую деятельность юристов. Со времени Диоклетиана (284—305) императоры, получив неограниченную законодательную власть, перестали давать юристам *ius respondendi.*

Правда, положения юристов классического периода сохраняли свой авторитет и в новых условиях.

Из большого числа известных юристов классического периода наиболее выдающимися были **Гай (II** в.), **Папиниан (II—III вв.), Павел (II—III вв.), Ульпиан** (II—III вв.) и **Модестин** (II—III вв.). Специальным законом Валентиниана **III** (426 г.) о цитировании юристов положениям этих пяти юристов была придана законная сила. При разноречиях между их мнениями спор решался большинством, а если и это было невозможно, то предпочтение отдавалось мнению Папиниана. Упомянутый закон признавал значение положений и других юристов, которые цитировались в трудах названных пяти юристов. К таким цитируемым юристам прежде всего относились Сабин, Сцевола, Юлиан и Марцелл.

Сочинения римских юристов стали важной частью кодификации Юстиниана *(Corpus iuris civilis),* которая включала: 1) Институции, т. е. освещение основ римского права для начального обучения (для этой части были использованы «Институции» Гая, а также работы Ульпиана, Флорентина и Марциана); 2) Дигесты (или Пандекты), т. е. собрание отрывков из сочинений 38 римских юристов (с I в. до н. э. по IV в. н. э.), причем извлечения из работ пяти знаменитых юристов составляют более 70% всего текста Дигест; 3) Кодекс Юстиниана (собрание императорских конституций). Руководил всей этой большой кодификационной работой, в том числе и составлением Дигест, выдающийся юрист **VI** в. **Трибониан.** Следует иметь в виду, что прежде всего именно собрание текстов римских юристов обеспечило кодификации Юстиниана выдающееся место в истории права.

Деятельность римских юристов была по преимуществу направлена на удовлетворение нужд правовой практики и приспособление действующих норм права к изменяющимся потребностям правового общения. Вместе с тем в своих комментариях и ответах по конкретным делам, а также в сочинениях учебного профиля (институции и т. д.) они разрабатывали и целый ряд общетеоретических положений. Правда, к формулированию общеправовых принципов и определений римские юристы подходили весьма осторожно, отдавая предпочтение детальной и филигранной разработке конкретных правовых вопросов и лишь на этой основе делая те или иные обобщения. Отсюда известное изречение «всякое определение опасно», вос-

ходящее к положению юриста I—II вв. **Яволена Приска**: «В цивильном праве всякое определение чревато опасностью, ибо мало случаев, когда оно не может быть опрокинуто».

Такая осторожность в формулировке общих положений (правил, *regulae*) диктовалась также и тем, что подобные обобщения юристов (правила) приобретали значение общих правоположений (правовых норм, правил и принципов). Иначе говоря, непосредственное правовое значение теоретических формулировок было велико, и это требовало большой предусмотрительности от юристов. Характерна в данной связи позиция Павла: «Правило — краткое выражение того, что есть; не из правила выводится право, а из существующего права — правило».

На ранней стадии развития древнеримской правовой мысли право, согласно господствовавшим религиозным представлениям, выступало как нечто богоданное (теономное) и обозначалось термином ***fas.*** В отличие от fas светское, человеческое право в дальнейшем получило наименование ***ius,*** под которым стали понимать право вообще, охватывающее как право естественное *(ius naturale),* так и позитивное право, — обычное право, закон *(lex),* эдикты магистратов, решения сената (сенатусконсульты), право юристов, установления принцепсов, конституции императоров и т. д.

Римские юристы делили право на публичное (право, которое «относится к положению Римского государства») и частное (право, которое «относится к пользе отдельных лиц»). При этом Ульпиан отмечал, что, в свою очередь, «частное право делится на три части, ибо оно составлено из естественных предписаний, из (предписаний) народов, или (предписаний) цивильных». Названные «части» — это не изолированные и автономные разделы права, а скорее взаимодействующие и взаимовлияющие компоненты и свойства, теоретически выделяемые в структуре реально действующего права в целом.

Взаимопроникновение различных составных моментов («частей») права, невозможность их «чистого» выделения из права в целом и резкого обособления подчеркивал и сам Ульпиан. «Цивильное право, — отмечал он, — не отделяется всецело от естественного права или права народов. Итак, если мы добавляем что-либо к общему праву или сокращаем из него, то мы создаем наше собственное право, то есть цивильное. Таким образом,

наше право является или писаным, или неписаным, как у греков; из законов одни написаны, другие не написаны».

Требования и свойства естественного права *(ius naturale)* пронизывают не только цивильное право *(ius civile),* но и право народов *(ius gentium),* которое означало право, общее у всех народов, а также отчасти и право международного общения. «Право народов, — писал Ульпиан, — это то, которым пользуются народы человечества; можно легко понять его отличие от естественного права: последнее является общим для всех живых существ, а первое — только для людей в их отношениях между собой».

Тем самым право народов у Ульпиана предстает как часть естественного права, причем различие между ними проводится не по существу, не по их свойствам и качествам, а по кругу субъектов, подпадающих под их действие (все живые существа или только люди). Естественному праву, по Ульпиану, «природа научила всех живых существ, ибо это право присуще (не только) человеческому роду, но является общим всем животным, которые рождаются на земле, на море, а также птицам. Сюда относится сочетание мужчины и женщины, которое мы называем браком; сюда же рождение детей, сюда же воспитание; мы видим, что и животные, даже дикие, обладают опытом в этом праве». Отсюда, в частности, ясно, что и в человеческом обществе такие институты, как брак, воспитание детей и т. д., согласно Ульпиану, тоже находятся в сфере действия присущего людям естественного права, что, разумеется, не исключает наличия также и соответствующих, отвечающих требованиям естественного права и конкретизирующих их норм цивильного права о семье, браке, воспитании и т. д.

Так обстоит дело и согласно взглядам юриста Гая. «Все народы, управляемые законами и обычаями, — писал он, — пользуются частью своим собственным, частью правом, общим всем людям». Причем это общее право, называемое им правом народов, в своей основе и по существу является естественным правом — «правом, которое естественный разум установил между всеми людьми».

Идею взаимосвязи и единства различных составных моментов и свойств, присущих праву вообще, теоретически точнее и четче, чем Ульпиан и Гай, выразил юрист Павел. В его трактовке вместо разных «частей» права (которые неизбежно ассоциируются с представлением об их внешнем, механическом обо-

соблении друг от друга) речь идет о различных взаимосвязанных смысловых аспектах и характеристиках единого в целом права (и общего понятия права вообще). «Слово «право», — пояснял он, — употребляется в нескольких смыслах: во-первых, «право» означает то, что всегда является справедливым и добрым, каково естественное право. В другом смысле «право» — это то, что полезно всем или многим в каком-либо государстве, каково цивильное право. Не менее правильно в нашем государстве «правом» называется *ius honorarium* (преторское право)».

Важно иметь в виду, что все эти различные «смыслы» одновременно присутствуют в общем понятии «право» *(ius).*

Включение римскими юристами естественного права в совокупный объем понятия права вообще соответствовало их исходным представлениям о праве как справедливом явлении.

«Изучающему право, — подчеркивает Ульпиан, — надо прежде всего узнать, откуда происходит слово *ius* (право); оно получило свое название от *iustitia* (правда, справедливость), ибо, как превосходно определяет Цельс, право есть *ars* (искусство, практически реализуемое знание и умение) *boni* (добра) и *aequi* (эквивалента, соразмерности, равномерности, равенства, справедливости)».

Понятие *aequi* (и *aequitas)* играет существенную роль в правопонимании римских юристов и используется ими, в частности, для противопоставления *ius aequum* (равного и справедливого права) *ius iniquum* (праву, не отвечающему требованиям равной справедливости).

Aequitas, будучи конкретизацией и выражением естественноправовой справедливости, служила масштабом для корректировки и оценки действовавшего права, руководящим ориентиром в правотворчестве (юристов, преторов, сената, да и других субъектов правотворчества), максимой при толковании и применении права. *Aequitas,* этимологически означая равное и равномерное, в своем приложении к правовым явлениям в римской юриспруденции приобрела значение справедливости в специальном смысле (в смысле конкретизации понятия справедливости — *iustitia)* именно потому, что понятие справедливости *(iustitia)* как общий принцип права вообще и естественного права в особенности включает в себя — согласно воззрениям Платона, Аристотеля, Цицерона, стоиков, а под их влиянием также и римских юристов — момент равенства, со-

размерности, эквивалентности (от *aequi*) в человеческих взаимоотношениях.

«Iustitia (правда, справедливость), — отмечал Ульпиан, — есть постоянная и непрерывная воля воздавать каждому свое право». Из такого общего понимания правовой справедливости Ульпиан выводил следующие, более детальные «предписания права»: «жить честно, не чинить вреда другому, каждому предоставлять то, что ему принадлежит». В соответствии с этим и юриспруденцию он определял как «познание божественных и человеческих дел, знание справедливого и несправедливого».

Сформулированное здесь требование «воздавать каждому свое право» является основным принципом естественного права в толковании не только римских юристов, но и многочисленных предшествующих и последующих представителей естественно-правовой доктрины. Нормы *ius aequum* (в их противопоставлении к *ius iniquum)* как раз и представляют собой реализацию требований *iustitia* (правды и справедливости), конкретно-определенное преломление и выражение принципа естественного права (и в то же время — права вообще) применительно к изменчивым обстоятельствам, потребностям и интересам реальной жизни данного народа в соответствующее время.

В целом для правопонимания древнеримских юристов характерно постоянное стремление подчеркнуть не только аксиологические (ценностные) черты права, но и присущие понятию права качества необходимости и долженствования. Причем оба эти аспекта тесно связаны в определенное единство справедливого права.

Показательно в этом отношении, в частности, следующее положение Павла: «Говорится, что претор высказывает право, даже если он решает несправедливо: это (слово) относится не к тому, что претор сделал, но к тому, что ему надлежало сделать». Здесь, следовательно, справедливость (и соблюдение ее требований) выступает в качестве необходимой конституирующей черты и свойства права, адекватного своему названию и понятию. Без соответствия справедливости право (в данном случае — преторское право) дисквалифицируется в качестве *ius aequum* и предстает уже как *ius iniquum:* данное соответствие выступает, таким образом, как необходимый момент самого понятия права вообще.

Эти требования, согласно воззрениям древнеримских юристов, распространяются на все источники права, в том числе и

на закон *(lex)*. Отсюда и характерное для многих определений закона, даваемых римскими юристами, подчеркивание ценностно-содержательного, идеально-должного, необходимо-разумного и общезначимого свойства закона (а не просто его формально-процедурная дефиниция в качестве принудительного акта определенного органа).

Так, Папиниан дает следующее определение закона: «Закон есть предписание, решение мудрых мужей, обуздание преступлений, совершаемых намеренно или по неведению, общий обет государства». На более абстрактном языке последующего времени можно сказать, что в приведенном определении закона затрагиваются, в частности, такие его черты, как его общеимперативность, разумность, социальность (антикриминальность), общегосударственный характер (и в смысле наделенности закона государственной защитой, и в смысле обязанности соблюдения закона и его святости для самого государства).

Аналогичные характеристики закона содержатся и у **Марциана,** солидаризирующегося со следующим определением греческого оратора Демосфена: «Закон есть то, чему все люди должны повиноваться в силу разных оснований, но главным образом потому, что всякий закон есть мысль (изобретение) и дар бога, решение мудрых людей и обуздание преступлений, совершаемых как по воле, так и помимо воли, общее соглашение общины, по которому следует жить находящимся в ней».

Присущий понятию закона момент долженствования (закон как критерий для различения должного и недолжного, запретного) римские юристы освещали и развивали под заметным влиянием стоиков, в правопонимании которых понятие «долг» («должное», «долженствование» и т. п.) играет существенную роль. Кроме того, определенная идеальность концепции закона (закон как должное и разумное), присущая соответствующим определениям римских юристов, тоже отражает воздействие на них представлений стоиков, называвших по сути своей идеальное естественное право законом (общемировым, божественным, разумным, естественным и т. п.). Также и во многих суждениях римских юристов понятием «закон» охватываются как характеристики определенного источника права (народного или императорского закона), так и его необходимые (идеально-правовые, ценностно-содержательные, качественные) черты.

Марциан, например, с большой похвалой приводит следующее определение закона, данное стоиком Хрисиппом: «Закон

есть царь всех божественных и человеческих дел; нужно, чтобы он стоял во главе как добрых, так и злых, вождем и руководителем живых существ, которые по природе принадлежат к общине, мерилом справедливого и несправедливого; (закон) приказывает делать то, что должно быть совершено, и воспрещает совершать то, что не должно быть совершаемо».

Отмеченные идеально-правовые качества закона подразумеваются и там, где римские юристы заняты юридико-техническим анализом закона и иных источников права. Так, например, когда юрист Модестин пишет, что «действие (сила) права: повелевать, запрещать, наказывать»[1], то при этом предполагается, что подобные формализации и классификации правовой императивности имеют смысл (и силу) лишь постольку, поскольку речь идет об императивах (велениях) именно права, т. е. справедливого права. Данное принципиальное обстоятельство ясно подчеркивали сами римские юристы. Так, Павел писал: «То, что воспринято вопреки началам права, не может быть распространено на последствия». Иначе говоря, то, что противоречит принципам (началам) права, не имеет юридической силы.

Ту же мысль развивал и Юлиан: «Тому, что установлено вопреки смыслу права, мы не можем следовать как юридическому правилу».

Данные идеи получают свою дальнейшую конкретизацию в детально разрабатывавшихся римскими юристами правилах и приемах толкования норм права, призванных обеспечить адекватное установление смысла толкуемого источника.

В области публичного права римские юристы разрабатывали правовое положение святынь и жрецов, полномочия государственных органов и должностных лиц, понятия власти (imperium), гражданства и других институтов государственного и административного права.

При переходе от республики к монархии римские юристы приложили немало усилий для правового оформления режима цезаризма и обоснования претензий императоров на законодательную власть. Так, законную силу императорских распоряжений отстаивал Гай. Акты императора являются законом также и

[1] У Цицерона речь соответственно шла о велениях и запретах, у юриста Квинтилиана — о воздаянии, ограничении, наказании, запрещении и дозволении.

согласно Ульпиану. Ему принадлежат и следующие утверждения: «принцепс свободен от соблюдения законов»; «что угодно принцепсу, то имеет силу закона». Следует, правда, иметь в виду, что первое из приведенных суждений высказано Ульпианом не в качестве положения общего характера, а в специальном контексте — применительно к двум законам о наследственных правах патрона после смерти отпущенника, так что подразумевается, что принцепс свободен от соблюдения именно этих законов (т. е. может как-то изменить круг или права наследников). Во всяком случае рассматриваемая формула для самого Ульпиана никак не означала признания какого-то права (принцепса) на произвол, хотя, вырванная из своего частного контекста, она приобретает более общее и несомненно более опасное звучание.

Многие из юристов были доверенными советниками при императорах и занимали высокие должности в государстве. Некоторые из них, правда, сами становились жертвой произвола властей. Так, Ульпиан, в качестве префекта претория пытавшийся бороться с произволом и распущенностью преторианцев, после ряда покушений был в 228 г. убит ими в присутствии императора Александра Севера. Несколько раньше, в 212 г., при Каракалле был казнен Папиниан, тоже бывший префектом претория. Каракалла, убив своего брата Гету, потребовал от знаменитого юриста оправдания своих действий. Папиниан отказался от этого, сказав: «Оправдание убийства не легче, чем его совершение».

Основное внимание римские юристы уделяли разработке проблем частного права, и прежде всего цивильного права. Юрист Гай трактовал цивильное право как право, установленное (письменно или устно) у того или иного народа (например, у римлян, греков и т. д.). Эта трактовка дополняется у Папиниана указанием источников цивильного права — законов, плебисцитов, сенатусконсультов, декретов принцепсов, положений ученых юристов. В качестве источника «дополнения и исправления цивильного права» характеризуется им преторское право. В этом же духе Марциан называл преторское право «живым голосом цивильного права».

В области цивильного права римские юристы обстоятельно разработали вопросы собственности, семьи, завещаний, договоров, правовых статусов личности и т. д. Особой тщательно-

стью отличается их освещение имущественных отношений с позиций защиты интересов частного собственника.

Объектом собственности, наряду с животными и другими вещами, являются, согласно римскому праву и учению юристов, также и рабы.

«Важнейшее различие в правовом положении лиц, — писал Гай, — то, что люди — или свободные, или рабы. Также из свободных одни — свободно рожденные, другие — отпущенники». Такое же деление дает Ульпиан, добавляя, что оно возникло по праву народов, так как «по естественному праву все рождаются свободными».

Право народов, как его понимали римские юристы, включало в себя как правила межгосударственных отношений, так и нормы имущественных и иных договорных отношений римских граждан с неримлянами (перегринами). В своей значительной части это право народов создавалось под влиянием эдиктов магистратов, обладавших правом юрисдикции в отношении перегринов, а также императорских конституций и правотворческой деятельности юристов. Все это обеспечило взаимодействие и взаимовлияние норм цивильного права и права народов, превращение последнего в такую ветвь римского права, которая защищала политические позиции римского государства и частные интересы римлян в их отношениях с неримскими народами и отдельными лицами.

О круге вопросов, подпадавших под действие права народов, Гермогениан писал: «Этим правом народов введена война, разделение народов, основание царств, разделение имуществ, установление границ, полей, построение зданий, учреждены торговля, купля-продажа, наймы, обязательства, за исключением тех, которые были введены цивильным правом».

Право народов содержало целый ряд норм международно-правового характера (сам термин «международное право» у римлян отсутствует). Согласно праву народов море является «общим для всех». Понятие «враги» используется у Гая и Помпония для обозначения лишь тех, кому римлянами публично объявлена война или кто сам публично объявил войну римлянам. Противник же в необъявленной войне — это «разбойники или грабители». Запрещались все сделки с врагами. Павел подчеркивал, что не дозволяется, под страхом смертной казни, продавать врагам камни, служащие для точки железа, так же, как железо, зерно и соль. Захваченный римлянами враг терял

свою правоспособность и становился рабом. О неприкосновенности послов врага **Помпоний** писал: «Если кто-нибудь ударит посла врагов, то это действие признается противоречащим праву народов, ибо послы считались святыми. И потому, если у нас были послы какого-либо народа и им была объявлена война, то они остаются свободными, ибо это соответствует праву народов».

Творчество римских юристов оказало большое влияние на последующее развитие правовой мысли. Это обусловлено как высокой юридической культурой римской юриспруденции (обстоятельность и аргументированность анализа, четкость формулировок, обширность разработанных проблем общетеоретического, отраслевого и юридико-технического профиля и т. д.), так и той ролью, которая выпала на долю римского права (процесс его рецепции и т. д.) в дальнейшей истории права.

Творческие достижения римских юристов, разработавших целый ряд фундаментальных положений юриспруденции как самостоятельной научной дисциплины, продолжают привлекать пристальное внимание и современных исследователей. И это вполне закономерно и естественно уже потому, что многие современные понятия, термины и конструкции восходят к римскому праву и римским юристам.

5. Раннее христианство

В пределах Римской империи в начале нашей эры появляется христианство, которое выступило с проповедью идей всеобщего равенства и свободы людей.

Ранние христиане обрушивались с нападками и проклятиями на всех богатых и властвующих, клеймили порядки Римской империи, отвергали частную собственность, деление людей на свободных и рабов, богатых и бедных, отдавали свое имущество в распоряжение своих сект и общин (церквей).

В «Откровении Иоанна Богослова» («Апокалипсисе»), написанном в 68—69 гг., предрекается гибель Риму, «великой блуднице»; «яростным вином блудодеяния своего она напоила все народы, и цари земные любодействовали с нею, и купцы земные разбогатели от великой роскоши ее» (Откр. 18, 2). Защита бедных и критика богатых отчетливо звучит в «Евангелии от Луки»: «Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь... Напротив, горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение» (Лк. 6,

21—24). Резкие выпады против богатых содержатся и в «Соборном послании святого апостола Иакова».

В раннехристианских общинах, как об этом сообщается в «Деяниях святых Апостолов», никто не имел своего имущества, «и имели все общее», а средства для жизни члены общины делили между всеми «смотря по нужде каждого» (Деян. 2, 44—45).

В своем новом подходе к вопросам собственности, труда и распределения ранние христиане проповедовали принципы всеобщей обязанности трудиться и вознаграждения каждого по его труду. Эти новые требования звучат в таких положениях, как: «Каждый получит свою награду по своему труду» (1 Кор. 3, 8); «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3, 10).

Для правопонимания ранних христиан, апеллировавших к божественному «закону свободы», характерно использование в духе требований новой религии целого ряда прежних естественно-правовых идей и представлений. Существенное значение при этом придавалось принципу равенства всех людей и соблюдению такого равенства в различных сферах человеческих взаимоотношений. Весьма энергично ранние христиане проповедовали (в общем контексте устремлений, идей и ценностей своей новой религии) основной принцип естественного права и естественно-правовой справедливости — воздаяние равным за равное. Этому посвящен ряд максим раннехристианской правовой идеологии: «Каким судом судите, таким будете судимы» (Мф. 7, 2); «Какою мерою мерите, такою же отмерится и вам» (Лк. 6, 38).

Появление и утверждение христианства как мировой религии свободы и равенства людей стало важным фактором обновления мира и оказало существенное влияние на все последующее историческое развитие. Но реальная практика и земные дела новой религии оказывались во многом иными, чем это представлялось энтузиастам раннего христианства.

Уже во II в. жизнь в христианских общинах заметно изменяется. Усиливается власть руководителей общин, налаживается постоянная связь между ними, формируется церковная бюрократия (духовенство). Одновременно с этим идет процесс формирования официального вероучения, канонизации христианской литературы. Церковь начинает делать акцент на божественном характере всякой власти, проповедуя покорность властям и осуждая сопротивление насилию.

Уже апостол **Павел** подчеркивал в своем «Послании к Римлянам»: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение». Павел отмечал, что *«начальник* есть Божий слуга», поэтому «надобно повиноваться не только из *страха* наказания, но и по совести».

Процесс становления церковной иерархии, епископата и единой церкви, канонизации христианства сопровождался острой борьбой против разного рода сект и ересей, отклонявшихся от «истинного» вероучения. Приверженцы этих сект и ересей во **II** в. (в частности, «монтанисты» в Малой Азии, «агонистики» в Северной Африке) выступали за скорейшую реализацию идеалов раннего христианства, за уничтожение рабства, частной собственности и неравенства людей.

В борьбе против ересей формировавшаяся и укреплявшая свои позиции христианская церковь нередко находила себе союзницу в лице официальной власти. Правда, во II—III вв. сама церковь была на полулегальном положении и христиане нередко подвергались гонениям. Но уже в 311 г. христианство было официально признано одной из равноправных религий в Римской империи, а в 324 г. оно стало государственной религией. Видным выразителем официальной христианской доктрины и политической идеологии христианства в это время был Аврелий Августин.

6. Августин

Аврелий Августин (354—430) — один из видных идеологов христианской церкви и западной патристики. До принятия христианства (в 387 г.) он был сначала близок к движению манихеев, затем увлекался скептицизмом, философией Платона и неоплатоников, произведениями Цицерона. Став христианином, он принял деятельное участие в травле «еретиков». С 395 г. и до конца жизни он — епископ Гиппона (Северная Африка). Был плодовитым автором, разработавшим основные положения христианского учения. Его политические и правовые взгляды изложены в работах «О граде Божием», «О свободной воле» и ряде других сочинений.

В развиваемой Августином христианской концепции истории человечества, опирающейся на библейские положения, все социальные, государственные и правовые учреждения и установления предстают как следствие греховности человека. В работе «О граде Божием» он отмечает, что «великое преступление» Адама и Евы, от которых происходит весь человеческий род, привело к тому, что «изменилась в худшую самая природа человеческая и передана потомству повинная греху и неизбежной смерти». Сама эта греховность предопределена замыслом Бога-Творца, наделившего человека свободной волей, т. е. способностью жить по-своему, по-человечьи, а не по-Божьи. «Не тем человек сделался похожим на дьявола, — поясняет Августин, — что имеет плоть, которой дьявол не имеет, а тем, что живет сам по себе, т. е. по человеку... Итак, когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу». При этом само пожелание человека жить не «по человеку», а «по Богу» порождается лишь Божией благодатью, которая ниспосылается только «избранным».

Разделяя человеческий род во все времена его существования на два разряда (живущих по человеку и живущих по Богу), Августин замечает: «Эти разряды мы символически назвали двумя градами, т. е. двумя обществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому подвергнуться вечному наказанию с дьяволом».

Августин подчеркивает, что при всем многообразии и различии народов, каждый из которых жил и живет «по особым уставам и обычаям», всегда существовало «не более как два рода человеческого общения», «два града», состоящих соответственно из людей, живущих по плоти или также и по духу. «Мы, — писал он, — находим в земном граде два вида: один — представляющий самую действительность этого града, а другой — служащий посредством этой действительности для предизображения небесного града. Граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а граждан града небесного рождает благодать, освобождающая природу от греха; почему те называются сосудами гнева Божия, а эти — сосудами милосердия».

В этом августиновском различении в рамках человеческого общежития двух противоположных типов общения в специфически христианизированной форме проявляется определенное влияние на него предшествующих концепций, в частности: по-

ложения Платона о наличии в каждом государстве, по существу, двух государств (государства богатых и государства бедных); представлений стоиков о двух полисах (отдельном полисе-государстве и мировом, космическом полисе); манихейских идей о борьбе двух начал (дьявольского и божественного).

Греховность земной государственно-правовой жизни (отношений и установлений в «земном граде») проявляется, согласно Августину, в господстве «человека над человеком», в существующих отношениях управления и повиновения, господства и рабства. Такое положение дел, сложившееся вследствие первородного греха и сохраняющейся греховности природы человека, Августин называет «естественным порядком» человеческой жизни. В этом смысле «естественным» (для жизни «по человеку») оказывается и рабство, хотя оно и противоречит первоначально созданной Богом человеческой природе и жизни «по Богу». «Итак, — подчеркивает Августин, — грех — первая причина рабства, по которому человек подчиняется человеку в силу состояния своего; и это бывает не иначе как по суду Божию, у которого нет неправды и который умеет распределять различие наказания соответственно винам согрешающих».

Естественно сложившийся порядок земного мира Августин критикует с религиозно-идеальных позиций божественного порядка и его земного прообраза, представленного в жизни «избранных» и их общин (христианской церкви). Этот греховный порядок мира носит временный характер и продлится до второго пришествия Христа и судного дня, когда будет установлено «царство небесное», благочестивые получат «ангельскую жизнь», а нечестивые подвергнутся «вторичной смерти», ибо «все мы восстанем, но не все изменимся».

Вместе с тем, пока еще не наступило проектируемое время, Августин берет под защиту земные социально-политические порядки, правда, с оговоркой, чтобы они не чинили препятствий христианской религии и церкви; в противном случае (т. е. при антихристианских политико-правовых порядках) власть превращается в насилие и господство шайки разбойников. «Итак, — пишет он, — этот небесный град, пока находится в земном странствовании, призывает граждан из всех народов и набирает странствующее общество во всех языках, не придавая значения тому, что есть различного в нравах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанавливается или поддерживается; ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а, на-

против, сохраняя и соблюдая все, что хотя у разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного Бога».

Причина зла, согласно Августину, в свободной воле и ее извращенности. «Злом, — отмечает он, — называется и то, что человек совершает, и то, что он терпит. Первое — это грех, второе — наказание... Человек совершает зло, которое хочет, и терпит зло, которого не хочет». Слабость воли человеческой стала наследственной после наказания за грех Адама. Единственная надежда человека теперь связывается с благодатью, которая не уничтожает свободную волю, а оздоровляет ее: «Благодать излечивает волю». Идея связи зла в мире и в человеческих отношениях со свободной волей человека в теологической трактовке Августина разработана таким образом, чтобы показать: Бог не отвечает за зло.

В своей трактовке исторической эволюции Августин выделяет шесть периодов в жизни человечества: младенческий период, детство (время, когда развивается память), юность (зарождение «низшего разума», морального сознания), зрелость (распространение религиозного сознания), начало старости (время, когда душа постигает Бога). Таким образом, торжество религиозного начала Августин относил к зрелому и позднему возрасту человечества, по аналогии с нравственным взрослением отдельного человека. Последний период исторического движения к торжеству христианства — это, согласно Августину, время от рождения Христа и до второго его пришествия.

В вопросе о различных формах человеческой общности Августин с известной христианской модификацией разделяет воззрения Цицерона о наличии таких общностей, как семья, государство, общность языка, человеческое общество и, наконец, универсальная общность, объединяющая богов и людей. Вместе с тем у Августина встречаются суждения о том, что было бы лучше, если бы вместо мировой римской державы, охватывающей различные народы, возникло бы множество малых по размерам «правлений народов», которые жили бы рядом друг с другом в мирном соседстве как различные семьи.

Взгляды Августина на человеческую природу и человеческую историю отличаются заметной новизной, в целом присущей его трактовке отношений человека и христианского Бога. Человек, согласно его воззрениям, существо немощное и со-

вершенно неспособное своими силами избежать греха и создать на земле какое-либо совершенное общество. В конечном счете добро и справедливость должны возобладать благодаря предустановленному вечному порядку и неодолимому авторитету божества. Божественный порядок (в том числе здесь, на земле) оказывается высшей целесообразностью и благом, абсолютной нормой всего, что должно быть, т. е. внешней и принудительной силой по отношению к отдельному индивиду, грехи или добродетели которого предопределены заранее. Таким образом, отдельный индивид не цель в себе или для себя, а только средство в осуществлении божественного порядка.

Так же, по существу, обстоит дело и с такими божественно предусмотренными общностями, как семья, община и народ.

По поводу определения государства у Цицерона Августин замечает, что оно больше подходит для определения церкви: союз людей только тогда основывается на праве, когда сочетается со справедливостью. Римляне как язычники, по его оценке, не были народом и государством в подлинном смысле, так как не знали истинной справедливости: игнорируя единого Бога, они игнорировали и справедливость.

Формы правления различаются Августином в зависимости от тех обязанностей, которые возлагаются на верховную власть. Главными среди них он считает моральные и религиозные обязанности, в частности уважение к Богу и уважение к человеку. В противоположность аристотелевской традиции он не проявляет интереса к утилитарным преимуществам или, напротив, неудобствам той или иной формы. Он более всего чуток к проявлениям «опустошающей души смертных» «похоти господствования» — таким как аморальность, несправедливость и жестокость.

С этой позиции он дает новое толкование терминов античных философов. Несправедливого правителя, как и несправедливый народ, он именует тираном, несправедливую аристократию — кликой. Государство, в котором игнорируется право (как воплощение справедливости), предстает в его оценке как погибшее государство. Если в государстве сохраняются справедливость и уважение к религии, то все формы правления, равно как авторитет и полномочия власти, становятся достойными того, чтобы им подчиняться.

Несмотря на появление христианизированных государств, Августин не отождествляет христианскую общину и государст-

во, град Божий и церковь. Развивая вслед за своим учителем **Амвросием Медиоланским** идею верховенства церкви над государством, Августин, считаясь с политической реальностью своего времени, часто именует церковь пленницей, которая вынуждена сносить несовершенство навязываемых ей человеческой властью законов, но в то же время признает право государства на поддержку церкви и вмешательство в борьбу церкви против еретиков или соперничающих религий. В обязанности христиан по отношению к христианскому правителю вменяется лояльность, а в обязанность церкви — быть наставницей в гражданских добродетелях и в проповеди духа «братства».

В целом сообщество божьих избранников — при всей его принципиальной оппозиции к порядку и нравам «земного града» — все же оказывалось, по концепции Августина, способным уживаться с последним во имя пользования «земным миром» и ради упрочения «общего согласия в восприятии необходимого и неизбежного».

В процессе обоснования и проповеди своих теологических воззрений Августин зачастую обращается и к правовым вопросам. При этом основополагающее значение в его подходе к праву занимают рассуждения о восходящем к Богу нерушимом вечном законе, действующем и в области человеческих отношений.

Правовая позиция Августина отчетливо обнаруживается и в тех случаях, когда Августин рассуждает об обязанностях, налагаемых законами естественными, божественными и человеческими. Этим законам надлежит подчиняться, но люди их часто преступают. И все же, подчеркивает он, люди не в состоянии нарушить действия высокого и вечного закона, имеющего дело с «вещами как они есть». Августин считал юридические соображения настолько неотъемлемой частью своих общерелигиозных и мировоззренческих представлений, что нередко включал обсуждение и толкование правовых вопросов в свои молитвенные обращения к церковной пастве.

Представления Августина о праве в ряде моментов сходны со взглядами римских стоиков, юристов и Цицерона, в частности с их трактовкой «естественного права». Учение о естественном праве как идеальной норме человеческих отношений и одновременно как всеобщем законе, вытекающем из неизменного порядка природы и всей вселенной, вполне согласовывалось с христианско-теологическими представлениями Августина о едином

богоустановленном порядке, господствующем в природе и человеческих отношениях.

Вечный закон как выражение божественного разума и воли определяет естественный порядок и, следовательно, естественное право. Тем самым естественное право в учении Августина возводится к Богу и носит теономный характер. «Кто иной, как не Бог, — риторически вопрошал Августин, — вписал в сердца людей естественное право».

Примечательно, что Августин, разделяя представления ряда предшествующих «языческих» мыслителей (Платона, Цицерона и др.) о естественно-правовом принципе как воздаянии каждому ему принадлежащего, в то же время подвергал этот принцип христианско-теологической переработке, поскольку именно христианский Бог выступает у него источником этого правового принципа. С этих позиций он расходится и с цицероновской характеристикой народа как соединения многих людей, связанных между собой «согласием в вопросах права» и «общим правопорядком». В языческом обществе и у языческих народов, согласно Августину, бог не воздает каждому ему принадлежащего, и там, следовательно, нет ни подлинного права и закона, ни народа как правовой общности.

Критикуя начальствование и власть человеческую, Августин в то же время признавал за «избранными» (гражданами небесного града) право господствования над грешниками и в принципе над всеми своими противниками, которых они в состоянии будут победить в «справедливой войне», ведущейся по всевышнему «дозволению или указанию».

Религиозно-этический подход, характерный для августиновского истолкования проблем государства и права, присущ и суждениям о законном и преступном. Общая христианско-теологическая основа «законных» устремлений человека, по Августину, такова: ему предопределено возвышаться до уподобления Богу, но сам он это сделать не в силах без Божьей помощи, а потому должен понять свое место в мире, подчиняться Богу и быть выше того, чему по природе положено быть в подчинении (власть над неразумными животными, временная власть над людьми и т. д.).

Различие между проступками и преступлениями проводится Августином следующим образом: «Когда неукротимая страсть портит душу и тело — это проступок; когда она действует во вред другому — это преступление».

Наказание никогда не является внешним произволом, поскольку справедливое наказание, согласно Августину, уже содержится в самой вине и неизбежно вытекает из нее. «Ты повелел ведь — и так и есть, — писал Августин, — чтобы всякая неупорядоченная душа сама в себе несла свое наказание». В другом произведении он уточняет: «Справедливейшее наказание за грех состоит в том, что человек утрачивает то, чем он не захотел хорошо пользоваться... тот, кто не захотел поступать правильно, когда мог, утрачивает эту возможность, когда захочет поступать правильно».

Деликатный вопрос о том, как праведники должны относиться к уже существующим государствам и законам у разных народов, Августин разрешает в духе компромисса с «земным миром» на условиях «почитания единого высочайшего и истинного Бога». При этом различия в законах, нравах и учреждениях уже не имеют принципиального значения.

Учение Августина пользовалось большим влиянием уже в древности. Римско-католическая церковь широко использовала его положения для обоснования своих теократических представлений и претензий на власть. За заслуги перед церковью Августин был канонизирован и назван Блаженным.

Заметную роль учение Августина сыграло в развитии христианско-теологических концепций этики, политики и права.

Глава 7

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА

1. Общая характеристика

В истории Западной Европы Средние века заняли громадную, более чем тысячелетнюю эпоху (V—XVI вв.). Экономический строй, взаимоотношения классов, государственные порядки и правовые институты, духовный климат средневекового общества являлись теми факторами, которые оказывали воздействие на содержание, дифференциацию, социальную направленность политико-юридических идей западноевропейского Средневековья.

Политические и правовые учения в Западной Европе рассматриваемой эпохи постоянно трансформировались. Происходившие в них перемены, существенные сдвиги являлись в конечном счете закономерным следствием серьезных изменений, сопровождавших эволюцию социально-экономических и политических систем феодального общества в странах Западной Европы.

Три крупных исторических этапа включает в себя эта эволюция. Первый — раннефеодальный (конец V — середина XI в.); феодализм только еще консолидируется и упрочивается как новая общественно-экономическая формация; в рамках данного этапа государственность сначала организуется в большие, но весьма слабо интегрированные в единое целое монархии, а потом распадается на конгломераты раздробленных политических образований. Второй этап — пора полного развития феодального строя, фаза его расцвета (середина XI — конец XV в.); для этого периода типичны централизованные сословно-представительные монархии. Третий — позднее Средневековье (конец XV — начало XVII в.); полоса заката, упадка феодализма и зарождения капиталистических общест-

венных отношений; государственность на этом, последнем этапе феодальной формации строится по преимуществу как абсолютная монархия. Поэтапный характер развития феодального общества во многом предопределял особенности и динамику средневековой западноевропейской политико-юридической мысли.

Своеобразие последней придавал также факт исключительно сильного влияния на нее христианской религии и римско-католической церкви. Эта церковь практически безраздельно господствовала в сфере духовной жизни на протяжении почти всех Средних веков. **Средневековая христианская религия была ядром мировоззрения феодального общества,** стержнем единой христианской культуры. В руках священнослужителей политика и юриспруденция, как и все остальные науки, оставались прикладными отраслями богословия. Известную библейскую формулу «Нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» богословы превратили в непререкаемую догму феодального строя.

На протяжении всей политической истории западноевропейского Средневековья шла ожесточенная борьба между римско-католической церковью, папством и светскими феодалами (в первую очередь монархами) за главенствующую роль в обществе. Соответственно и одной из центральных проблем тогдашнего политико-юридического знания оказался вопрос о том, какая власть (организация) должна иметь приоритет: духовная (церковь) или светская (государство).

Обосновывая политические притязания церкви, ее идеологи утверждали, что могущество государей происходит от церкви, а она получила свой авторитет непосредственно от Христа. Отсюда проистекает безусловная обязанность христианских государей подчиняться главе христианской церкви. Например, согласно доктрине «двух мечей», разрабатывавшейся в XII—XIII вв., основатели церкви имели два меча. Один они вложили в ножны и оставили при себе. Другой церковь вручила государям, чтобы те могли вершить земные дела. Самой церкви использовать обнаженный меч, держать кровавое оружие не пристало. Однако она пускает его в ход, но при помощи государей, наделяемых церковью правом повелевать людьми и карать их. Как утверждали богословы, государь есть слуга церкви, служащий ей в таких делах, которые недостойны духовного лица.

Показательно, что и те, кто противился стремлению церкви подчинить себе государей, светских феодалов, кто сопротивлялся ее настойчивым попыткам руководить политической жизнью в обществе, кто выступал за примат государства над духовной властью, в целом разделяли принципы христианского вероучения. Апелляция к текстам Священного Писания как к решающим доказательствам правоты, схоластическая манера обосновывать защищаемые тезисы, язык богословия и т. д. — все это обычно присутствовало в выступлениях представителей каждого из враждовавших между собой лагерей. Различные идейные течения, в которых выражался протест против засилья официальной церкви, эксплуатации и произвола светских феодалов (плебейские и бюргерские ереси), тоже в общем не выходили за рамки религиозного мировоззрения. Правда, социально-политические программы, рождавшиеся в лоне этих оппозиционных движений, резко отличались от общественно-классовых установок идеологов феодализма.

Складываясь и развиваясь на почве феодальных отношений, под колоссальным воздействием христианства, католической церкви, политико-юридическое знание средневековой Западной Европы вместе с тем восприняло и по-своему в новых исторических условиях продолжило ряд существенных идей античной политической и правовой мысли. К числу подобного рода идей следует отнести, в частности, представление о государстве как о некоем организме, положение о правильных и неправильных государственных формах и об их круговороте, идею естественного права как нормы, вытекающей из природы вещей, положение о высокой значимости закона для устройства нормальной государственной жизни и др.

В методе средневекового политико-юридического мышления, разрабатывавшемся в рамках богословской схоластики, был весьма велик удельный вес религиозного догматизма. Но присутствовала в нем и ярко выраженная тенденция обеспечить строгость рассуждения, последовательность, непротиворечивость и ясность получаемых выводов. Схоласты проявляли большой интерес к вопросам логической техники: приемам классификации, формам ведения споров, искусству аргументации и проч. При соответствующих обстоятельствах акцентирование на собственно логических аспектах исследования открывало возможности перехода к рациональному изучению объектов, к обоснованию рационалистической методологии,

блистательно проведенному в XVII в. Ф. Бэконом, Р. Декартом, Т. Гоббсом, Б. Спинозой, Г. Лейбницем.

Изменявшиеся и усложнявшиеся нужды производства, общения и обмена, потребности политического и правового развития не давали пребывать политико-юридическим учениям западноевропейского Средневековья в состоянии покоя, стимулировали постепенное расширение и углубление знаний о политике, государстве и праве. Медленно, отнюдь не прямолинейно и просто, но эти знания прогрессировали во многих направлениях. Они явились необходимой и важной частью истории мировой политико-юридической мысли.

2. Фома Аквинский

Вершины могущества как в политической, так и в духовной жизни средневековой Европы папство достигло в **XIII** в. Тогда же завершилось создание системы схоластики — католицистской теологии, ориентированной на **оправдание постулатов веры средствами человеческого разума. В** ее построении чрезвычайно большую роль сыграл доминиканский монах, ученый-богослов **Фома Аквинский (Аквинат)** (1225—1274), чьи сочинения явились своего рода энциклопедией официальной церковной идеологии Средних веков. Наряду с массой других предметов, трактуемых в этих сочинениях, Аквинат касается, конечно, и вопросов государства, закона, права. О них речь идет в труде «О правлении властителей» (1265—1266), в произведении «Сумма теологии» (1266—1274) и в иных работах.

В своих произведениях ученый-богослов пытается приспособить взгляды Аристотеля к догматам католической церкви и таким путем еще более укрепить ее позиции. Представления Фомы Аквинского о государстве — первая попытка развить христианскую доктрину государства на базе аристотелевской «Политики» (кстати говоря, переведенной на латинский язык и тем самым вошедшей в научный оборот лишь в конце 1250-х гг.).

От Аристотеля Аквинат перенял мысль о том, что человек по природе есть «животное общительное и политическое». В людях изначально заложено стремление объединиться и жить в государстве, ибо индивид в одиночку удовлетворить свои потребности не может. По этой естественной причине и возникает политическая общность (государство). Процедура же

учреждения государственности аналогична процессу сотворения мира Богом. При акте творения сперва появляются вещи как таковые, потом следует их дифференциация сообразно функциям, которые они выполняют в границах внутренне расчлененного миропорядка. Деятельность монарха схожа с активностью Бога. Прежде чем приступить к руководству миром, Бог вносит в него стройность и организованность. Так и монарх первым делом учреждает и устраивает государство, а затем начинает управлять им.

Цель государственности — «общее благо», обеспечение условий для достойной, разумной жизни. По мнению Аквината, реализация данной цели предполагает сохранение феодально-сословной иерархии, привилегированное положение облеченных властью лиц и богачей, исключение из сферы политики земледельцев, мелких ремесленников и торговцев, соблюдение всеми предписанного Богом долга повиноваться высшему сословию — правителям, олицетворяющим собою государство. Идеолог, считавший, будто «совершенство вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществились все степени совершенства», и не мог видеть иными предпосылки достижения «общего блага» в государстве.

Защита интересов папства и устоев феодализма методами схоластики порождала определенные трудности. Например, логическое толкование тезиса «всякая власть от Бога» допускало возможность абсолютного права светских феодалов (королей, князей и др.) на управление государством, т. е. позволяло обращать этот тезис против политических амбиций римско-католической церкви. Стремясь подвести базу под вмешательство клира в дела государства и доказать превосходство духовной власти над светской, Аквинат ввел **различение трех** следующих **моментов (элементов) государственной власти: 1) сущности, 2) формы (происхождения), 3) использования.**

Сущность власти — это порядок отношений господства и подчинения, при котором воля лиц, находящихся наверху человеческой иерархии, движет низшими слоями населения. Данный порядок заведен Богом. Таким образом, по своей исконной сути власть есть установление божественное. Потому она неизменно добро, всегда нечто хорошее, благое. Конкретные же способы ее происхождения (точнее, завладения ею), те или иные формы ее конституирования, устройства могут иногда являться дурными, несправедливыми. Не исключает Аквинат и

ситуаций, при которых пользование государственной властью вырождается в злоупотребление ею. Стало быть, второй и третий элементы власти в государстве подчас оказываются лишенными печати божественности. Это случается тогда, когда правитель либо приходит к кормилу власти при помощи неправедных средств, либо властвует несправедливо. И то и другое — результат нарушения заветов Бога, велений римско-католической церкви как единственной власти на земле, представляющей волю Христа.

Насколько действия правителя отклоняются от воли Божьей, насколько они противоречат интересам церкви, настолько подданные вправе, с точки зрения Аквината, оказывать этим действиям сопротивление. Правитель, который властвует вопреки законам Бога и основоположениям морали, который превышает свою компетенцию, вторгаясь, например, в область духовной жизни людей или облагая их чрезмерно тяжелыми налогами, — тот правитель превращается в тирана. Так как тиран печется только о своей выгоде и не хочет знать общей пользы, попирает законы и справедливость, народ (в понимании Фомы Аквинского) может восстать и свергнуть его. Однако окончательное решение вопроса о допустимости крайних методов борьбы с тиранией принадлежит по общему правилу церкви, папству.

Тиранию Аквинат отграничивал от монархии, которую оценивал как лучшую форму правления. Он отдавал предпочтение именно монархии по двум причинам. Во-первых, ввиду ее сходства с мирозданием вообще, устроенным и руководимым одним Богом, а также из-за ее подобия человеческому организму, разнообразные части которого объединяются и направляются одним разумом. Во-вторых, вследствие показаний исторического опыта, демонстрирующего (как был убежден теолог) устойчивость и преуспевание тех государств, где властвовал один, а не множество.

Фома Аквинский, тщательно изучавший Аристотеля, имел, конечно, достаточное понятие и о других политических формах: аристократии, олигархии, демократии, смешанном правлении. Но среди всех них в качестве высшей им отмечалась монархия. Причем он выделял две разновидности монархического устройства — абсолютную монархию и монархию политическую. В сравнении с первой вторая, на взгляд Аквината, обладает рядом несомненных преимуществ. В ней весомую роль иг-

рают крупные феодалы (светские и духовные, «князья церкви»). Власть государей тут зависит от закона и не выходит за его рамки. К этой второй разновидности монархии склонялись идеологические симпатии Аквината. Их глубинные общественно-исторические истоки — интенсивно совершавшийся в Западной Европе в XIII в. (и, вероятно, воспринятый богословом как неизбежная тенденция) процесс образования феодальных сословно-представительных монархий. В христианстве (как и в любом другом вероучении) основную социально-практическую функцию выполняет содержащаяся в нем этика. Сердцевину религиозной этики составляет проблема должного. Должным здесь выступает определенный тип нормативного отношения индивида к людям, человеческим институтам в целом, изображаемый как закон самого Бога. Аквинат широко применял категорию «закон» для объяснения различных явлений, свойственных политически оформленному обществу. Он разработал особую теорию закона.

Согласно Фоме Аквинскому, все законы связаны между собой **нитями субординации.** Пирамиду законов венчает вечный закон — универсальные нормы, общие принципы божественного разума, управляющего вселенной. Вечный закон заключен в Боге, тождествен ему; он существует сам по себе, и от него производны иные виды законов. Прежде всего — естественный закон, который есть не что иное, как отражение вечного закона в человеческом разуме, в сознании мыслящих существ. Естественный закон предписывает стремиться к самосохранению и продолжению рода, обязывает искать истину (Бога) и уважать достоинство людей.

Конкретизацией естественного закона служит человеческий (позитивный) закон. Его предназначение — силой и страхом принуждать людей (создания по природе несовершенные) избегать зла и достигать добродетели. В отличие от закона естественного человеческий (позитивный) закон — это императив с меняющимся содержанием. Нормы человеческого закона могут быть в разных странах весьма несхожими. То, в чем они оказываются одинаковыми, образует «право народов». Специфическое в них интегрируется в «право граждан» каждого отдельного государства. Легко заметить, что эти рассуждения Аквината повторяют уже знакомые нам конструкции римских юристов.

Говоря о человеческом (позитивном) законе, Аквинат фактически вел речь о феодальном законодательстве. Классово-политический подтекст сопряжения человеческого закона — через закон естественный — с законом вечным вполне ясен: законодательство феодальных государств надлежит соблюдать в принципе столь же неукоснительно, сколь указания божественного разума. Однако очень важно учесть, что Фома Аквинский отрицал значение человеческого (позитивного) закона именно как закона за теми актами светской власти, которые противоречили предписаниям закона естественного. Для него не являлись законами установления, шедшие вразрез с потребностями самосохранения, семейной жизни и воспитания, поиска истины (Бога) и достойного людей общения.

Наконец, еще один вид закона — божественный. Он дан в Библии и необходим по двум причинам. Во-первых, человеческий (позитивный) закон не способен полностью истребить зло. Во-вторых, из-за несовершенства человеческого разума люди сами не могут прийти к единому представлению о правде; помочь им достичь его и призвано такое авторитетнейшее в глазах христиан руководство, как Библия.

На фундаменте этики Аквинат построил и концепцию права. Для него оно было прежде всего сферой правды, справедливости. Вслед за римскими юристами он считал справедливостью постоянное стремление воздавать каждому свое. Действие, воплощающее подобное стремление и уравненное с другим действием, есть право. Уравнивание двух этих действий, происходящее на основе их внутренней природы, дает естественное право. Если уравнивание совершается в соответствии с человеческими установлениями, то имеет место право позитивное. Как в своей теории закона, так и в концепции права Фома настойчиво проводил мысль: правовым (вернее, позитивно-правовым) человеческое установление является только тогда, когда оно не противоречит естественному праву.

Фома Аквинский — незаурядный и воинствующий защитник папства, феодально-монархического строя, непримиримый по отношению к их врагам. Особенно яростно обрушивался он на еретиков, призывая власти безжалостно расправляться с ними. «Извращать религию, от которой зависит жизнь вечная, гораздо более тяжкое преступление, чем подделывать монету, которая служит для удовлетворения потребностей временной жизни. Следовательно, если фальшивомонетчиков, как и дру-

гих злодеев, светские государи справедливо наказывают смертью, еще справедливее казнить еретиков, коль скоро они уличены в ереси...»

Усердие Фомы Аквинского было оценено римско-католической церковью, присвоившей ему титул «ангельский доктор». В 1323 г. его причисляют к лику святых, а в 1879 г. схоластическая система Фомы объявляется энцикликой *«Aeterni patris»* папы Льва XIII «единственно истинной философией католицизма». Это кладет начало неотомизму.

3. Средневековые ереси

Эксплуатация и насилие, произвол и неравенство, которые имели место в Средние века, вызывали протест угнетенных. При доминирующем положении религии в общественном сознании Средневековья такой классовый протест не мог не облечься в религиозную оболочку. Он принял в Западной Европе форму различных отклонений от доктрины и практики римско-католической церкви, папства. Течения, оппозиционные либо прямо враждебные официальному вероучению, получили наименование **ересей.**

На первом этапе эволюции феодальных отношений (конец V — середина XI в.) существовавшие в Западной Европе ереси еще не имели массовой базы. В XI—XII вв. произошел подъем еретических движений. В них стали принимать участие уже довольно значительные группы людей. Районами их распространения явились Северная Италия, Южная Франция, Фландрия, отчасти Германия — места интенсивного развития городов. В XI—XIII вв. поток оппозиционных еретических движений не был строго дифференцирован по социально-сословным признакам. Позднее, в XIV—XV вв., отчетливо выделились в самостоятельные течения плебейско-крестьянские и бюргерские (городские) ереси.

Одно из первых крупных еретических движений, имевших европейский резонанс, — богомильство (Болгария, X—XIII вв.). Богомильское учение отражало настроения закрепощаемых болгарских крестьян, которые выступили против феодально-церковной эксплуатации и национального угнетения страны Византийской империей. Взгляды, аналогичные богомильским и выраставшие примерно на одинаковой (с богомильством) со-

циальной почве, проповедовали в Западной Европе в XI—XIII вв. катары, патарены, альбигойцы, вальденсы и др.

Оппозиционный характер упомянутым ересям придавала прежде всего содержавшаяся в них острая критика современной им католической церкви. Резко осуждались ее иерархическая структура и пышная обрядность, неправедно нажитые ею богатства и погрязшие в пороке священнослужители, извратившие, по убеждению еретиков, подлинное учение Христа. Пафос большинства этих ересей заключался, в частности, в том, что они клеймили установившееся и все усиливавшееся неравенство (особенно имущественное), отвергали собственность, порицали наживу. Для богомилов, катаров, вальденсов была неприемлема не только официальная церковь и ее институты; они отрицали также государственность, весь строй социальной жизни.

Программы еретических движений, выразившие интересы самых обездоленных, плебейско-крестьянских масс, призывали верующих вернуться к раннехристианской организации церкви. Библия стала в руках еретиков грозным и мощным орудием в их борьбе против римско-католической церкви. Тогда последняя просто-напросто запретила мирянам (булла папы Григория IX, 1231 г.) читать главную книгу христианства.

Самые радикальные из еретических течений восприняли еще и некоторые идеи **манихейства.** Манихеи объявляли весь телесный мир (природно-космический и социальный, человеческий) порождением дьявола, извечным воплощением зла, заслуживающим лишь презрения и уничтожения. Подобное огульное поношение мира в целом, равно как и отнесение чаемого идеала к прошлому, искажало действительные общественно-политические потребности народных масс того времени; оно ослабляло притягательную силу еретических движений.

Как уже было сказано, в общем потоке оппозиционных еретических движений XIV—XV вв. отчетливо вырисовывались **два самостоятельных течения: бюргерская и крестьянско-плебейская ереси.** Первая отразила общественно-политические интересы зажиточных слоев горожан и примыкавших к ним социальных групп. Бюргерская ересь тесно соприкасалась с бюргерскими же концепциями государства, в которых теоретически осмысливалась назревшая потребность образования единой национальной государственности. Политический лейтмотив этой ереси — требование «дешевой церкви», означавшее установку на

упразднение сословия священников, ликвидацию их привилегий и богатств, возврат к простому строю раннехристианской церкви.

Видные представители бюргерской ереси — доктор богословия и профессор Оксфордского университета в Англии Джон Уиклиф (ок. 1330—1384) и чешский теолог **Ян** Гус (1371 — **1415). Дж. Уиклиф** настаивал на независимости английской церкви от римской курии и возражал против вмешательства церковных кругов в дела государства. Вместе с тем он отклонял уравнительные лозунги крестьянско-плебейских идеологов, полагая наличную частную собственность и деление общества на сословия идущими от бога. Ян **Гус** был последователем Уиклифа. Неортодоксальное содержание проповедей Гуса совпадало с мотивами национально-освободительной борьбы широких масс Чехии против немецких феодалов. Однако в основном идейные платформы Уиклифа и Гуса мало отличались друг от друга.

Крестьянско-плебейские еретические движения XIV—XV вв. представлены в истории выступлениями **лоллардов** (нищенствующих священников) в Англии и **таборитов** в Чехии. Лолларды, которые желали передачи земли крестьянским общинам и освобождения земледельцев от пут крепостничества, пытались на практике реализовать простой, аскетический образ жизни ранних христиан. Таборитский лагерь сформировался в ходе национально-чешской крестьянской войны, разгоревшейся против немецкого дворянства и верховной власти германского императора после жестокой казни Гуса. Будучи выразителями интересов крестьянства, городских низов, обедневшего мелкого рыцарства, табориты не только боролись с римско-католической церковью, но и добивались также осуществления мер собственно антифеодального характера (отмены исключительных прав дворянства, феодальных повинностей и др.). Они надеялись на наступление «тысячелетнего царства» и думали, что в нем-то утвердится наконец равенство и общие дела станут решаться людьми совместно. В таборитском движении проступала даже республиканская тенденция. Ни лоллардам, ни таборитам не удалось добиться своих целей. Они были разгромлены объединенными усилиями духовных и светских феодалов.

Петля, топор палача, костер всегда были последними аргументами церкви и тогдашнего государства в борьбе с ересями. Однако со смертью еретиков вовсе не погибали и не исчезали бесследно с исторической сцены оппозиционные, бунтарские

еретические идеи. Часть бюргерских ересей, например, вошла в духовный арсенал бюргерско-церковной Реформации XVI в. Немало элементов крестьянско-плебейских ересей, в свою очередь, вошло, включилось в идеологию революционных масс, участвовавших в ранних буржуазных революциях XVI—XVII вв. (Германия, Голландия, Англия).

4. Марсилий Падуанский

В XI—XIII вв. в Западной Европе происходил быстрый рост производительных сил. Он значительно интенсифицировал общение и оживил торговлю, обусловил активное развитие городов и ремесел в них, ускорил формирование внутреннего рынка в странах региона. Закономерно стала складываться общественная группа, которую образовала по преимуществу зажиточная верхушка бюргерства: купцы и банкиры, предприниматели, владельцы мастерских, руководители цеховых корпораций, состоятельные ремесленники и проч. Эта общественная группа весьма нуждалась в устранении всякого рода междоусобиц, подрывавших элементарный порядок в государстве, в твердом централизованном управлении, могущем гарантировать от прихотей и своеволия различных феодалов. Удовлетворение таких нужд она связывала с королевской властью и потому начала тяготеть к ней, поддерживать ее. Одно из наиболее разработанных политико-юридических обоснований этой ориентации бюргерства дал **Марсилий Падуанский** (ок. 1275 — ок. 1343).

В своем пространном сочинении «Защитник мира» (1324—1326) Марсилий Падуанский возлагает на церковь ответственность за все беды и несчастья мира. Они устранимы, если только впредь церковники будут заниматься исключительно сферой духовной жизни людей. Церковь должна быть отделена от государства и подчинена светской политической власти.

Эта власть и представляющее ее государство возникли, как считал Марсилий, в процессе постепенного усложнения форм человеческого общежития. Поначалу семьи во имя общего блага и с общего согласия соединяются в роды, роды — в племена. Затем таким же путем и во имя той же цели консолидируются города; завершающая стадия — появление государства, базирующегося на общем согласии всех составляющих его лиц и преследующего их общее благо. В этом описании происхожде-

ния и природы государства легко распознать следы соответствующих аристотелевских идей.

Марсилий отстаивал очень смелый (по тем временам) тезис о том, что **настоящий источник всякой власти — народ.** От него исходит как власть светская, так и духовная. Только он один — ее носитель и верховный законодатель. Правда, под народом Марсилий Падуанский разумел отнюдь не все население государства, а лишь лучшую, достойнейшую его часть. Сколь глубокой оставалась в XIV в. убежденность в естественности неравенства людей, говорит тот факт, что и Марсилий делил членов общества на две категории: высшую и низшую. Высшая (военные, священники, чиновники) служит общему благу; низшая (торговцы, земледельцы, ремесленники) заботится о своих частных интересах.

Государственная власть действует прежде всего посредством издания законов. Они суть веления, подкрепляемые угрозой реального наказания или обещанием реальной награды. Этим законы государства отличаются от законов божеских, сопровождаемых посулами наград или наказаний в загробной жизни. Право издавать юридические законы имеет народ. Исходя из политической практики итальянских городов-государств того периода, Марсилий конкретизирует эту фундаментальную прерогативу в том смысле, что законодательствовать должны наиболее заслуживающие выполнять подобную миссию люди, выбираемые народом. Законы обязательны как для самого народа, так и для издающих их лиц. Ясно выражена у Марсилия мысль о необходимости обеспечить такое положение, при котором властвующие непременно были бы связаны издаваемыми ими же законами.

Автор «Защитника мира» одним из первых стал проводить четкое **различие между законодательной и исполнительной властями государства.** Притом он писал, что власть законодательная определяет компетенцию и организацию исполнительной власти. Последняя вообще действует благодаря тому авторитету, которым ее наделяет законодатель, и призвана строго держаться рамок закона. Эта власть может быть устроена по-разному. Но в любом случае она должна осуществлять волю законодателя — народа.

Обобщая опыт функционирования политических институтов, существовавших во многих современных ему итальянских республиках, Марсилий важное место отводил **выборности** как

принципу конституирования учреждений и подбора должностных лиц государства всех рангов. Даже в условиях монархии, которая казалась ему наилучшим государственным устройством, должен был действовать этот принцип. Избираемый монарх, полагал Марсилий, как правило, наиболее подходящий правитель, а потому избирательная монархия гораздо предпочтительнее монархии наследственной.

В истории политико-правовых учений «Защитник мира» — яркое явление. Марсилий Падуанский без обиняков и доказательно отстаивал самостоятельность государства (его независимость от церкви) в вопросах, связанных с отправлением публичной власти. Его мысли о народе-суверене, о соотношении законодательной и исполнительной властей, об обязательности закона для всех лиц в государстве (в том числе и для правителей) и т. п. благотворно повлияли на формирование в эпоху Возрождения и Новое время представлений о демократическом политическом строе общества.

5. Средневековые юристы

Юриспруденция, столь пышно расцветшая в античном Риме и затем своеобразно продолженная византийскими правоведами, возродилась в Западной Европе в XII в. Начало этому процессу положило основание **Ирнерием** (1065—1125) школы глоссаторов в Болонье. Целью данной школы являлось изучение по первоисточникам собственно римского права без наслоившихся на него в последующем иных юридических норм. Интерес к римскому праву стимулировали прежде всего обстоятельства сугубо практические. Как только промышленность и торговля активизировали хозяйственную деятельность, развили дальше частную собственность, имущественный оборот, было восстановлено и вновь получило силу авторитета тщательно разработанное римское частное право. Потребности развития феодальной государственности обусловили тот факт, что в некоторых отношениях рецепции подверглось и публичное право Древнего Рима.

В западноевропейском Средневековье кроме **рецепированного римского** права действовали также право **каноническое** (церковное) и **обычное.** Каждая из этих ветвей права имела своих приверженцев.

Приверженцы римского права (получившие название «легисты») не ограничивались одним только его штудированием и комментированием, но занимались еще и тем, что приспосабливали таковое к экономическим и политическим изменениям, которые объективно происходили в феодальном обществе. Как противники системы привилегий (чуждой римскому частному праву), они добились, например, получения лицами из бюргерского сословия легальной возможности приобретать недвижимость (в том числе имения феодалов). Многое было предпринято ими для того, чтобы изъять дело правосудия из рук отдельных сеньоров, римско-католической церкви и сосредоточить его в руках королевской, общегосударственной власти. В своей поддержке государей, боровшихся с сепаратизмом феодалов и притязаниями папства на светскую власть, юристы рассматриваемого направления доходили до оправдания абсолютизма и признания воли монарха силой более высокой и авторитетной, нежели право.

Сторонники обычного права тоже являлись союзниками королевской власти. Однако у них в целом не было намерения считать эту власть абсолютной и подчинять ей закон. По их мнению, долг государя — повиноваться закону, стоящему над ним. Законы же, которыми государю надлежит руководствоваться при управлении страной, следует создавать не единоличным повелением монарха. Английский правовед **Генри де Брэктон** (?—1268) в трактате «О законах и обычаях Англии» (ок. 1256) прямо писал: «...силу закона имеет то, что по справедливости постановлено и одобрено высшей властью короля или князя, по совету и с согласия магнатов и с общего одобрения государства». В этой юридической конструкции нетрудно распознать отражение процесса формирования сословно-представительной монархии, лимитировавшей публично-властные полномочия государей. Приверженцы обычного права активно собирали, изучали и систематизировали юридически значимые нормы, традиции, обыкновения, которые спонтанно зарождались в общественной жизни, создавались судебной практикой. Некоторые из них выдвигали прогрессивные социально-политические требования. Так, видный французский правовед **Филипп де Бомануар** (1250—1296), автор произведения «Кутюмы Бовези», протестовал против сохранения в современном ему обществе крепостничества, поддерживал идею правовой консолидации страны.

Иные общественно-политические позиции занимали правоведы, которые отдавали предпочтение каноническому праву, регулировавшему отношения как внутри самой церковной организации, так и между церковью и мирянами. Юристы этого направления старались выстроить единый и эффективный (по их понятиям) правовой комплекс, объединяя в нем ряд предписаний Библии, решения церковных соборов, извлечения из папских энциклик и булл, отрывки из трудов «отцов церкви», некоторые нормы римского и обычного права. Первый свод канонического права — «кодекс Грациана» — составил в XII в. монах **Грациан.** Теоретической посылкой канонического права служило представление о том, что церковь законно обладает юрисдикцией судить и вершить дела, носящие не только нравственно-религиозный, но и чисто светский характер.

Каждое из направлений юридической мысли западноевропейского Средневековья изучало свой самостоятельный объект, решало свои непосредственно практические задачи, имело свой конкретный социальный смысл. Вместе с тем в методологическом плане у них было немало общих черт. Эти черты шли от схоластики, определявшей стиль мышления подавляющего большинства ученых Средневековья. Речь идет в первую очередь о манере доказывать истинность выдвигаемых положений ссылками на авторитеты (Бога, римского права, старины, признанных мыслителей и т. п.). Средневековые юристы использовали в основном **формально-логические приемы** обработки изучавшегося ими материала. Особое пристрастие питали они к разного рода классификациям, расчленениям понятий, определениям, детализациям и т. д.

Правовое сознание средневекового общества было повернуто в прошлое: давно минувшее виделось идеальным состоянием, древние порядки почитались в качестве образцов для подражания. Поэтому даже фактическое обновление системы юридико-нормативного регулирования воспринималось как желаемый и необходимый возврат к существующим от века правилам. Однако каким бы образом субъективно ни расценивали сами средневековые юристы свою практическую и теоретическую деятельность, объективно она (за некоторыми исключениями) содействовала прогрессу законодательства, обогащала политико-правовое знание.

На закате Средневековья в развитии западноевропейской юридической мысли намечаются две тенденции. Одну характе-

ризует внимание к проблематике естественного права, поднятой еще в римской юриспруденции и осваиваемой преимущественно философскими методами. Другую отличает интерес к нормам, принципам, системе позитивного права, изучаемого в основном посредством приемов историко-филологического анализа. Обе эти тенденции «наследуются» юридико-теоретическим знанием Нового времени. Первая из них ощутимо чувствуется в трудах Г. Гроция, иных виднейших представителей школы естественного права, расцвет которой наступил в **XVII—XVIII** вв. Вторая особенно отчетливо проявилась в построениях и исследовательских методиках исторической школы права (конец XVIII - начало **XIX** в.).

Подводя итог обзору бытовавших в западноевропейском Средневековье воззрений на государство и право, нужно заметить, что они лишь фрагмент более общей картины политико-юридической мысли эпохи феодализма, который пережили (кроме Западной Европы) также многие другие страны и регионы мира.

Если мы хотим вполне понять самобытность содержания и формы этих воззрений, выяснить место и значение таковых в целостном комплексе исторически развивающегося знания о государстве и праве, то надо будет их рассматривать в определенной **системе хронологических координат.** По «вертикали» потребуется сопоставлять западноевропейские средневековые воззрения на государство и право с соответствующими учениями античности и Нового времени, а по «горизонтали» — с политико-юридическими идеями средневековой Руси, феодальных Индии, Китая, Японии, стран Средней Азии, Арабского Востока и т. д. С некоторыми из упомянутых идей нам представится возможность ознакомиться ниже.

Глава 8

ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ АРАБСКОГО ВОСТОКА

1. Формирование и развитие мусульманско-правовой мысли

Становление мусульманско-правовой мысли явилось результатом возникновения в начале VII в. на Аравийском полуострове новой для арабов монотеистической религии — ислама, формирование которого неотделимо от деятельности пророка **Мухаммеда** (570—632). Основы вероучения ислама и принципы его отношения к миру установлены в Коране — священной книге мусульман, который представляет собой запись откровения Бога (Аллаха), переданного через Пророка, а также в преданиях (хадисах), содержащих изречения Мухаммеда в качестве посланника Аллаха или повествующих о его поступках.

Первоначально ислам воспринимался его последователями исключительно как религия. Но со временем под влиянием его статуса как основы власти и в результате распространения на обширные территории исламского государства — халифата ислам, оставаясь религиозным учением, взял на себя также роль **универсальной нормативной системы,** определяющей весь образ жизни мусульман. К Корану и хадисам начали обращаться в поиске ответов не только на собственно религиозные, но и мирские вопросы. Возникло общее понятие о шариате, связанное с использованием значения данного термина в Коране как начертанного Аллахом праведного пути, предписанных им обязательных правил. Позднее в мусульманской правовой науке утвердилось общее определение шариата как совокупности обращенных к людям предписаний, установленных Аллахом и переданных им через Пророка.

Содержание шариата, который воплощен в Коране и сунне Пророка — образе жизни Мухаммеда, отраженном в хадисах, неодинаково трактуется мусульманскими мыслителями. В соот-

ветствии с преобладающей точкой зрения он включает **три основные части** — религиозную догматику, исламскую этику и так называемые практические нормы. Последние, в свою очередь, делятся на культовые предписания, устанавливающие порядок исполнения религиозных обязанностей, и нормы, регулирующие мирские стороны поведения мусульман.

Нормативный элемент шариата включает **две основные разновидности предписаний,** отличающихся друг от друга характером их закрепления в Коране и сунне. Одни из них — имеющие ясный смысл и однозначно понимаемые положения данных священных источников. К этой группе относятся практически все правила исполнения мусульманами своих религиозных обязанностей, а также небольшое число точных норм, регулирующих мирские взаимоотношения людей (вопросы брака, семьи и наследования).

К другой группе норм шариата относятся те предписания Корана и сунны, которые отличаются многозначностью либо устанавливают не конкретные правила поведения, а общие рамки, ориентиры, принципы. Причем по вопросам мирских взаимоотношений людей такие неоднозначные или общие положения заметно преобладают в указанных священных текстах.

Главное отличие этих норм шариата в том, что они неодинаково понимаются различными направлениями мусульманской правовой мысли. Толчком к ее формированию стало представление о том, что в шариате надо искать ответы на любые вопросы, с которыми могут столкнуться мусульмане. Отсюда вытекала необходимость осмыслить Коран и сунну Пророка как источники, которые определяют не только отдельные нормы, но и указывают направления поиска правил поведения по непредусмотренным ими случаям.

Становление мусульманско-правовой мысли шло по нескольким направлениям. Прежде всего оно включало запись и составление сборников хадисов. Среди них одним из самых авторитетных является «Сахих» имама Аль-Бухари (810—870), представляющий собой систематизацию более 7 тысяч преданий по предметному принципу. Одновременно постепенно вырабатывались способы толкования многозначных положений Корана и сунны, а также приемы рационального формулирования норм в случае молчания этих источников. Обоснование такой возможности было найдено в самом шариате, в частности в знаменитом предании о разговоре Мухаммеда со своим спод-

вижником Муазом, назначенным судьей в Йемен: «По чему ты будешь судить?» — спросил Пророк. «По Писанию Аллаха», — отвечал Муаз. «А если не найдешь?» — поинтересовался Пророк. «По сунне посланника Аллаха», — сказал Муаз. «А если и там не найдешь?» — вопрошал Пророк. «То буду судить по своему мнению, не пожалев сил на поиск верного решения», — отвечал Муаз. «Хвала Аллаху, наставившему тебя на угодный Ему путь!» — воскликнул Пророк.

Поиск правил поведения на основе рационального толкования многозначных положений или самих общих постулатов и принципов, предусмотренных Кораном и сунной, либо в случае пробельности этих источников получил название **иджтихада** (букв.: «усердие», «прилежание», «настойчивость»). Его суть в том, чтобы на не имеющий готового решения вопрос найти ответ, который соответствовал бы смыслу шариата. Поэтому мусульманские правоведы полагают, что муджтахид (облеченный правом на иджтихад знаток шариата) не создает новое правило поведения, а лишь ищет и «извлекает» его, **обнаруживает решение, изначально содержащееся в шариате,** — если не в его точных положениях, то в его многозначных предписаниях или общих принципах и целях. Таким образом и формируется подавляющее большинство норм, регулирующих мирские взаимоотношения людей.

На основе иджтихада сложилась мусульманско-правовая доктрина — **«фикх»** (букв.: «глубокое занятие», «понимание сути чего-либо»). Существенное влияние на ее формирование оказала концепция «усуль аль-фикх» (букв.: «корни фикха»), которая представляла собой **теорию источников норм шариата.** Ее основоположником считается **Мухаммад бин Идрис аш-Шафии** (767—819), впервые предложивший в своем трактате «Ар-Рисаля» классификацию «корней фикха». В дальнейшем его концепция была доработана и в своем классическом виде различала **две основные группы источников шариатских норм.** К первой относятся **Коран и сунна,** которые считаются воплощением божественного откровения и потому священными, вечными, неизменными и безошибочными. Вторая включает рациональные способы толкования неоднозначных предписаний и общих положений указанных двух источников, а главное, решения вопросов, по которым они хранят молчание. К таким приемам относятся, например, **«кыяс»** (аналогия, сравнение), **«истихсан»** (исключение, предпочтение) и так называемые **«исключитель-**

ные интересы», допускающие формулирование новых норм на основе презумпции дозволения любых действий, прямо не запрещенных Кораном и сунной.

Теория «корней фикха» исходит из того, что рациональные источники изначально предусмотрены Кораном и сунной и наряду с ними также являются основой шариата. Поэтому все правила поведения — как взятые прямо из Корана и сунны, так и сформулированные на основе иджтихада с помощью рациональных методов — рассматриваются в качестве шариатских по своему характеру норм и часто даже включаются в понятие шариата. Разработкой таких правил поведения, их обобщением и систематизацией занимался фикх, со временем развившийся в прикладную мусульманскую юриспруденцию. Методологическую роль по отношению к ней играла **концепция «корней фикха»,** ставшая своеобразной **общей теорией и философией права.** Вместе эти науки составили основу мусульманско-правовой мысли, которая занималась как теоретическими проблемами права, так и его конкретными нормами.

Отличительной чертой мусульманско-правовой мысли является ее **разнообразие, неоднозначность,** расхождения между ее течениями. Такая особенность объясняется прежде всего их несовпадающими подходами к «корням фикха», неодинаковым толкованием Корана и сунны, различиями в признании и использовании отдельных рациональных источников шариатских норм. В частности, формулируя правовые решения, одни направления фикха делали упор на хадисы, а другие — на рациональную аргументацию. Плюрализм мусульманско-правовой мысли внешне выразился в том, что в различных районах мусульманского государства-халифата возникло несколько школ-толков (мазхабов) фикха. Так, в рамках суннитского направления ислама образовались четыре толка: **ханафитский, маликитский, шафиитский и ханбалитский,** названные так в честь своих основателей — Абу Ханифы (699—767), Малика бин Анаса (713—795), Аш-Шафии и Ахмада бин Ханбала (780—855). Среди последователей шиизма наибольшим авторитетом пользуются джафаритская, исмаилитская и зейдитская школы фикха.

Каждый толк мусульманско-правовой доктрины (юриспруденции), отличаясь от других своим подходом к «корням фикха», сформулировал собственную систему конкретных норм. Такое разнообразие опиралось на сложившееся в мусульманско-правовой теории убеждение, что фикх немыслим без идж-

тихада и по сути является его синонимом. В подтверждение такого вывода приводились слова Пророка: «Если при рассмотрении дела, по которому в Коране и сунне нет точного правила, судья вынес решение на основе иджтихада и оказался прав, то он должен быть вознагражден вдвойне, а если судил по иджтихаду и ошибся, то ему причитается вознаграждение в однократном размере». При этом, согласно преобладающему среди мусульманских правоведов мнению, по одному и тому же вопросу муджтахиды могут придерживаться несовпадающих взглядов, которые в равной степени имеют право на существование. Такой подход получил законченное выражение в максиме: «Каждый муджтахид прав».

Рамки предоставленной муджтахидам свободы усмотрения зависели от уровня освоения ими шариата. Правоведами **высшей категории,** наделенными правом на «абсолютный иджтихад», признавались, например, основатели школ фикха. Муджтахиды **среднего звена** могли самостоятельно формулировать нормы на основе системы источников и методологии, признанных определенным толком. Наконец, муджтахидам **низшего уровня** (факихам, муфтиям) оставался лишь выбор между позициями различных школ фикха либо мнениями приверженцев одного толка по конкретному вопросу.

В период, названный исламской традицией «эпохой кодификации и имамов» (VIII—X вв.), бурное развитие иджтихада способствовало оформлению основных толков фикха. Наступление на рубеже X—XI вв. **«эпохи таклида» (традиции)** было отмечено тем, что суннитская мусульманско-правовая мысль пришла к выводу о «закрытии врат иджтихада». Но такая позиция означала прекращение лишь «абсолютного иджтихада» и невозможность образования новых школ фикха, но не препятствовала дальнейшему развитию мусульманско-правовой доктрины в рамках уже сложившихся к тому времени толков.

В течение первых веков «эпохи таклида» в целом завершилось формирование школ мусульманско-правовой доктрины. Термин «фикх», который первоначально использовался для обозначения этой доктрины, стал применяться и в отношении сформулированных ею норм. Такая трансформация получила отражение в классическом определении фикха, данном выдающимся арабским ученым **Ибн Халдуном** (1332—1406), который писал: «Фикх есть знание предписанных Аллахом норм, оценивающих поступки людей как обязательные, осуждаемые, одоб-

ряемые, запрещенные или дозволенные; эти нормы берутся из Корана, сунны или иных установленных законодателем источников, необходимых для их познания; если эти нормы извлечены из указанных источников, то они также называются фикхом».

На протяжении столетий развитие мусульманско-правовой мысли определялось **двумя основными факторами.** Прежде всего, разработка новых конкретных норм в рамках отдельных школ фикха стимулировалась потребностями практики, необходимостью поиска ответов на вопросы, которые постоянно возникали в жизни мусульманского общества. В результате в рамках каждой школы фикха были созданы десятки авторитетных трудов, представлявших собой систематизацию конкретных норм, которые в дальнейшем комментировались и обрабатывались новыми поколениями факихов. Причем в соответствии с теорией иджтихада вновь сформулированные решения не отменяли ранее разработанные правила, а включались наряду с ними в фикх в качестве его новой ступени.

Такое содержание доктрины, включавшей несколько исторических слоев, прямо отражалось на праве, которое с самого начала формировалось как право той или иной школы фикха. Имея в виду это обстоятельство, крупнейший западный исследователь шариата Дж. Шахт отмечал: «Мусульманское право представляет собой замечательный пример «права юристов». Оно было создано и развивалось независимыми учеными. Правовая наука, а не государство играла роль законодателя, а дидактические трактаты имели силу закона».

Важно иметь в виду, что фикх-доктрина не был склонен формулировать обобщенные абстрактные правила поведения, а предпочитал искать решения по **конкретным случаям** в Коране и сунне или в традициях сподвижников Пророка. Мусульманско-правовая мысль считала, что все шариатские нормы прямо взяты из Корана и сунны либо «извлечены» из них с помощью допускаемых этими священными источниками рациональных приемов. При этом правоведы-факихи ссылались на следующие слова Аллаха, зафиксированные в Коране: «Мы ничего не упустили в этом Писании» (6:38).

Вместе с тем мусульманские правоведы подчеркивали, что речь идет не об установлении в шариате всех конкретных правил, а о закреплении в нем **общих ориентиров** поведения и принципов, на основе которых можно найти решение по любо-

му делу. Исходя из этого делался вывод, что шариат в широком смысле не имеет противоречий и содержит правила поведения в любой ситуации. Считалось, что по каждому случаю, прямо не урегулированному Кораном и сунной, в шариате предусмотрена идеальная норма, отвечающая его общей направленности. Задача муджтахида заключается в том, чтобы это правило отыскать и «извлечь». В идеале предписание шариата и сформулированная правоведом оценка должны совпадать, но в реальной жизни они могут находиться в противоречии, когда муджтахид приходит к ошибочному выводу. Поэтому если выносится неверное, неправильное решение, то это свидетельствует о вине муджтахида, который не сумел «извлечь» нужное правило на основе «корней фикха», а не о недостаточности или пробельности шариата. Имея в виду это обстоятельство, известный французский юрист Р. Давид справедливо отмечал, что для мусульманских юристов теоретически речь могла идти лишь о толковании, а не о создании права. Но практически на основе Корана и сунны им удалось разработать целую систему весьма детализированного права, состоящего преимущественно из **казуальных норм.**

Развитие права в рамках доктрины как его основного источника привело к тому, что различные толки фикха при решении сходных вопросов формулировали несовпадающие правила. Более того, даже на уровне одной школы сосуществовали самые различные, порой взаимоисключающие мнения. Такое положение сложилось как закономерный итог исторической эволюции фикха и отражало характер его источников. Дело в том, что эта эволюция не шла по пути формулирования общих норм, последовательной замены одних правил поведения другими или же придания конкретным судебным решениям характера норм права.

Особенностью структуры фикха является то, что все выводы каждой школы, содержащиеся в канонизированных трудах юристов, признаются в равной степени действительными, хотя и могут противоречить друг другу. Прямая отмена пережиточных норм, пусть даже не соответствующих новым общественным потребностям, теоретически не допускалась. Поэтому со временем фикх-право превратился в собрание огромного множества возникших в различных исторических ситуациях разнообразных норм, в большинстве случаев формально определенных. Причем все положения данного толка были авторитетны

для судей и муфтиев, задача которых заключалась в выборе нужной нормы исходя из «условий, места и времени». Поэтому даже официальное санкционирование государством выводов определенной школы фикха не означало установления системы единообразных норм.

Таким образом, фактический плюрализм школ дополнялся неопределенностью самих толков и наглядно проявлялся в невозможности заранее предсказать выбор среди множества противоречивых норм. Разобраться в многочисленных выводах той или иной школы и отыскать нужное правило стоило труда даже наиболее авторитетным мусульманским судьям и муфтиям. В силу противоречивости фикха-доктрины и его направленности на разработку конкретных решений развитие мусульманско-правовой мысли объективно требовало разработки общетеоретических проблем права, выходивших за пределы отдельных толков фикха. Без этого было невозможно формулировать новые правила поведения в рамках шариата с помощью иджтихада и, главное, ориентироваться в огромном массиве противоречивых частных решений, классифицировать и применять их на практике.

В ответ на такую необходимость одновременно со становлением школ фикха мусульманские юристы приступили к разработке **базовых теоретических конструкций,** которые, с одной стороны, были нацелены на решение прикладных проблем права, а с другой — ориентировались на правовое осмысление основополагающих религиозно-этических постулатов, практическое претворение идеалов шариата в правовой действительности.

Этими вопросами в качестве общетеоретического направления мусульманско-правовой мысли преимущественно занималась наука «корней фикха», которая свое назначение видела в осмыслении исходных ценностей шариата, толковании его целей для формулирования правовых норм и принципов. Был сделан вывод о том, что эти начала и принципы лежат в основе любой нормы, служат главным критерием оценки поведения людей на пути иджтихада. Так, по мнению авторитетных исламских мыслителей, шариат призван служить **интересам человека** и удовлетворять его мирские потребности, одни из которых являются жизненно необходимыми, другие облегчают его существование, а третьи могут считаться излишествами. Одновременно предполагается, что любая исламская норма нацелена

на поддержание и защиту одной из **пяти основных ценностей** шариата — религии, жизни, разума, продолжения рода и собственности. Нетрудно заметить, что лишь первая из этих ценностей непосредственно выражает богооткровенную природу шариата, а остальные больше подчеркивают его мирскую направленность.

Взаимосвязь духовного и «земного» прослеживается также в классификации всех защищаемых шариатом интересов и прав, их делении на принадлежащие Аллаху, отдельным людям либо одновременно как Всевышнему, так и индивидам. Кроме того, важным исходным началом шариата служит конкретизация отмеченной выше идеи дозволенного и запрещенного Аллахом в делении всех поступков человека на обязательные, рекомендуемые, разрешенные, порицаемые и запрещенные. Причем применительно к религиозному и мирскому поведению преобладают разные оценки. Так, шариат предъявляет строгие требования главным образом к выполнению мусульманами религиозных обязанностей и соблюдению культовых запретов, а по отношению к светским делам ведущим является его стремление не обременять чрезмерно человека, не сковывать его жесткими ограничениями, в чем отражается характерная для шариата склонность к умеренности и неприятию крайностей.

Отмеченные цели и ориентиры шариата лежат как бы между **религией, нравственностью и правом.** Они свидетельствуют, что шариат — это не только религиозное явление, но и достаточно гибкая система, обращенная к земным проблемам, к реальной жизни. Закономерно поэтому, что при решении чисто мирских вопросов эти основополагающие начала, как правило, взаимодействуют с собственно правовыми принципами, анализ которых особенно важен для точного определения природы шариата в его соотношении с мусульманским правом.

Дело в том, что если шариат представлять, как это принято в исламской мысли, в качестве совокупности предписаний Корана и сунны, взятых в их буквальном выражении и в строгом соответствии с контекстом данных источников, то в нем можно обнаружить относительно немного положений правового характера (прежде всего по вопросам брачно-семейных отношений и наследования). Вне этих рамок шариат в точном, собственном понимании заключает в себе лишь потенциальную возможность быть источником права. Такая возможность превращалась в

действительность тогда, когда отдельные аяты Корана или хадисы получали **правовое истолкование.**

Роль интерпретатора шариата играла мусульманско-правовая доктрина (фикх). Как одна из шариатских наук, она имела выраженную религиозную направленность, что отражалось и на характере мусульманского права. Взаимосвязь религии, фикха и права закономерна. Ориентация мусульманско-правовой доктрины на основополагающие догмы ислама была неизбежна в условиях **господства религиозного мировоззрения** в мусульманском мире. Вслед за доктриной тесно связанным с религией оказалось и само мусульманское право, ведь его основным источником (внешней формой) на протяжении веков была доктрина, что также объективно обусловлено: именно доктрина стала наиболее приемлемой формой, в которой **религиозная идея** могла взаимодействовать с **правовым началом.**

Открыто религиозная направленность доктрины была характерна для ее высшего уровня, который можно назвать философией мусульманского права, призванной обосновать исходные начала права их заданностью божественным откровением. В частности, исламское правопонимание исходило из того, что в принципе **право — не творение человека или государства, а выражение воли Аллаха.** Люди в состоянии лишь находить правовые решения в общих рамках шариата. По сути, речь шла не о правотворчестве в точном смысле, а о регламентарных полномочиях, которые и возлагаются на муджтахидов.

Вместе с тем вывод о религиозном характере исламской философии права и правосознания в целом, определявших легитимность мусульманского права, нельзя безоговорочно переносить на него самого. Тесное взаимодействие с религией определяет не столько собственную природу мусульманского права, сколько специфику его восприятия, эффективность действия, особую духовную роль. Поэтому было бы ошибкой смешивать шариат с мусульманским правом. **Шариат,** нередко называемый «божественный закон», — **в целом религиозное, а не правовое явление.** Он служит общей мировоззренческой основой для мусульманского права как относительно самостоятельного феномена, связанного с религией прежде всего через исламское правосознание. Схематично взаимосвязь религии, доктрины и права в исламе можно представить следующим образом: Коран и сунна, т. е. религиозные предписания, составляют содержание и источник шариата, который, в свою очередь, является

основой правовой доктрины (фикха), играющей роль ведущего источника мусульманского права.

Однако природа мусульманского права заключается не в его подчинении Божественному Откровению, а прежде всего в отражении в нем **идеи права.** Сформулированные доктриной нормы, принципы, конструкции лишь внешне представлялись «извлеченными» из шариата — Корана и сунны. На практике же они были нередко весьма далеки от первоначального значения священных текстов. Доктрина не была связана их буквальными формулировками. В результате рационального осмысления предписания шариата как бы выделялись из его общего содержания, становились относительно самостоятельными, приобретая правовые черты. Точнее, в некоторые из аятов Корана и хадисы доктрина вкладывала правовой смысл, другие же становились для нее основой, источником, отправным пунктом формулирования правовых выводов.

Показательны в этом плане примеры трансформации религиозно-нравственных предписаний шариата в правовые конструкции. Так, отталкиваясь от хадиса «не допускается причинять вред и отвечать ущербом на ущерб», мусульманско-правовая доктрина обосновала **концепции злоупотребления правом и причинения ущерба** как основания ответственности. Все три требования Корана, которые обязывают консультироваться при принятии важнейших решений («А дело их — по совещанию между ними» — 42:36/38; «И советуйся с ними о деле» — 3:153/159), вершить все дела по справедливости («Поистине, Аллах приказывает справедливость» — 16:92/90; «Аллах, поистине, повелевает вам... когда вы судите среди людей... судить по справедливости» — 4:61/58) и подчиняться правителю («Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь Посланнику и обладателям власти среди вас» — 4:62/59), были положены в основу детально разработанной мусульманскими правоведами **теории «исламского правления»** — организации и деятельности государства.

Решающая роль доктрины в правовом осмыслении шариата проявилась еще ярче в **общих принципах права,** сформулированных в Средние века, многие из которых отражали и переводили на юридический язык религиозно-этические установки шариата. Например, характерное для него стремление **не обременять человека** излишне жесткими обязательствами нашло выражение в таких правовых принципах, как «затруднение влечет облегчение» или «необходимость делает разрешенным запретное».

В ряде принципов прослеживалось желание **исключить нанесение ущерба** или по возможности уменьшить его: «ущерб должен быть компенсирован»; «ущерб не может возмещаться причинением вреда»; «допускается нанесение вреда частного во избежание ущерба общего»; «из двух зол выбирается менее тяжкое»; «предупреждение порчи предпочтительнее получения выгоды». Внимание к **обеспечению индивидуальных интересов и прав,** в частности к собственности как к одной из защищаемых шариатом ценностей, лежало в основе принципов: «приказ о распоряжении чужой собственностью недействителен»; «никто не вправе распоряжаться собственностью другого лица без его разрешения»; «никто не может присваивать имущество другого лица без правового основания».

Кораническая идея **справедливости** конкретизировалась правовыми принципами, которые, по существу, обосновывали презумпцию невиновности: «исходным является предположение об отсутствии имущественных обязательств»; «бремя доказывания лежит на истце, а ответчику достаточно дать клятву». Кстати, клятва в суде наглядно демонстрировала взаимодействие религиозного и правового начал в решении юридических вопросов. Аналогичный подход был заметен в тех правовых принципах, в которых отражается зависимость оценки поведения человека от его **внутренних мотивов:** «дела оцениваются по преследуемым ими целям»; «содержание сделок зависит не от слов, а определяется целями, которые преследуют при их заключении, и смыслом, который в них вкладывают». Интересно сопоставить такой взгляд с противоположным — акцентом на **формальных аспектах поведения,** зафиксированных известным хадисом: «Мы судим по видимой, внешней стороне Дела, а его сокровенный смысл ведает Аллах»,

Указанные принципы были сформулированы мусульманскими юристами на основе рационального осмысления всех источников мусульманского права и многовековой практики его действия. Данные принципы имеют **правовую** природу и не носят **религиозного** характера. Показательно, что среди них нет ни одного аята Корана, а немногим хадисам придан чисто правовой смысл.

Общие принципы права рассматривались мусульманско-правовой доктриной в качестве исходных требований, ориентиров и критериев, которым должна отвечать любая правовая оценка. Они не могли непосредственно применяться судом, но

использовались им для поиска и точного выбора конкретного правового решения из множества предлагаемых доктриной выводов. В этих принципах прежде всего и прослеживается собственная **юридическая природа** мусульманского права.

2. Проблемы государства и политики

В рамках исламской политической мысли сформировались **два основных подхода** к изучению государства и политики — нормативно-юридический и этико-философский.

Нормативно-юридическое направление опиралось на мусульманско-правовую теорию и развивалось, не испытывая сколько-нибудь заметного постороннего влияния. Что же касается **философско-этического подхода** к изучению политики, то вряд ли можно говорить о глубоком воздействии на него мусульманской религиозной идеологии. Правда, эмпирический материал для представителей арабской философии давала практика функционирования именно мусульманского государства — Арабского халифата. Тем не менее они его анализировали, не опираясь на мусульманское учение, а следуя в целом традициям греческой политической философии.

Наиболее обстоятельно учение о политике, государстве, власти в средневековой арабской философии разрабатывалось Абу-ан-Насром аль-Фараби (870—950). Немалый вклад внесли также такие крупные мыслители, как «Братья чистоты»[1] (X в.), Ибн Сина (980-1037) и Ибн Рушд (1126—1198).

В своем подходе к политической проблематике представители средневековой арабо-мусульманской философии во многом следовали **греческой философии,** прежде всего взглядам Платона и в меньшей степени Аристотеля (показательно, что один из первых арабских переводов «Диалогов» Платона был выполнен «Братьями чистоты»). Не случайно для большинства из них политика, по сути, представлялась наукой о делах идеального го-

[1] «Братья чистоты» — тайная религиозно-философская организация, основанная в Ираке в X в. группой богословов-шиитов. Входившие в состав организации ученые составили обширную энциклопедию современных им наук, получившую название «Послания братьев чистоты и друзей верности». Он содержала 52 трактата по различным философским, нравственным, богословским, филологическим и общественно-политическим вопросам.

рода, который они, как правило, называли **«добродетельный город».** Под таким городом они понимали любую относительно обособленную территорию с населяющими ее жителями, любой коллектив, группу людей, объединенных общностью проживания, общими целями и руководством (единой властью) — от небольшой деревни до Арабского халифата. Соединение греческой традиции с мусульманской политической реальностью наложило глубокий отпечаток на весь круг проблем, рассматриваемых средневековой арабо-мусульманской философией.

Не проводя строгого различия между политикой, государством и властью, зачастую употребляя эти понятия как синонимы, арабские философы предложили несколько вариантов определения политики и политического знания. Так, **аль-Фараби,** которого называют отцом арабской политической философии, полагал, что политическая теория изучает **способы организации и сохранения добродетельного правления,** показывает, каким образом к жителям городов приходят добро и благо и какие пути ведут к их достижению и сохранению. Наиболее полно свои политические взгляды он изложил в трактатах «О взглядах жителей добродетельного города», «Афоризмы государственного деятеля» и «Гражданская политика». Большое внимание в них он уделял искусству верховной власти, создающей условия для достижения счастья. Положив последнюю категорию в основу своей классификации, аль-Фараби различал **две основные разновидности** городов-государств: «невежественные» и «добродетельные». Только в последних, по его мнению, жители стремятся к счастью, основанному на знании и благе. Лишь здесь правители заботятся об интересах города и счастье его обитателей. В других же городах власти стремятся только к личной выгоде.

Таким образом, «добродетельный» город-государство аль-Фараби — это модель наилучшего и естественного общения, в рамках которого человек может достичь наивысшего блага и достойного образа жизни. Основные признаки такого города, отличающие его от «невежественных» государств, — порядок и высокие моральные качества его жителей, в первую очередь правителей. Поэтому главная роль в «добродетельном городе» отводилась аль-Фараби **просвещенному правителю,** который по своим личным качествам должен удовлетворять строгим требованиям.

Весьма близкой концепции придерживался и **Ибн Сина,** который видел смысл политического знания в изучении спосо-

бов осуществления власти, руководства и вообще организации дел в «добродетельных» и «плохих» городах, в познании причин их возвышения и падения.

Очевидно, подобный взгляд на политику исходил прежде всего из ее нравственного содержания, что вообще характерно для всей арабской политической философии. С этой стороны она предстает скорее философией политической нравственности, нежели теорией самой политики. Поэтому не случайно аль-Фараби считал главной целью политики достижение счастья и лучшей доли для человека. Отсюда понятны почти единодушные оценки, даваемые современными исследователями арабской философии учению аль-Фараби о государстве как творчески переработанным взглядам Платона (прежде всего) и Аристотеля в форме абстрактной идеалистической утопии, рожденной теоретическим осмыслением действительности Арабского халифата.

Становление добродетельного города аль-Фараби связывал лишь с развитием познания и утверждением добродетели, абсолютно не требуя претворения в нем принципов шариата. Почти все из сформулированных им условий, которым должен удовлетворять правитель такого города, являются морально-этическими, и ни одно из них не имеет прямого отношения к исламу. Правда, на основании принципиальной общности объекта и цели исследования аль-Фараби ставил политику в один ряд с мусульманской правовой доктриной и религиозной догматикой, но подчеркивал отнюдь не их сходство в божественном начале, а лишь то, что смысл всех трех отраслей знания состоит в освещении различных сторон поведения человека, и поэтому все они являются чисто **практическими.**

Сходную позицию занимал и **Ибн Рушд**. Хотя он рассматривал религию как политическое искусство, необходимое даже в идеальном государстве, граждане которого должны руководствоваться своим вероучением лишь постольку, поскольку они не все могут быть приобщены к философской истине. В то же время он был глубоко убежден в возможности организации общественной жизни на твердом фундаменте **знания** и устранения от власти представителей духовенства и богословия.

Лишь в дальнейшем в арабской политической мысли стали появляться указания на прямую связь **политики с исламом** и властью правителя, основанной на предписаниях шариата.

Рассмотрение политики с позиций мусульманской религии и морали, обращение к анализу власти — все это вполне закономерно приближало арабскую философию к изучению реально существовавшего в то время государства — Арабского халифата — во взаимосвязи с мусульманско-правовой доктриной. Такой подход проявился уже в учении «Братьев чистоты», которые полагали, что лишь тогда, когда греческая философия сольется с мусульманским правом, будет достигнуто совершенство в изучении политики. Они рассматривали политику среди «божественных», а не практических наук. Проводя аналогию между политикой, философией, правом и нравственностью, они прежде всего обращали внимание на их религиозный характер. «Братья чистоты» видели задачу политической мысли в изучении **пяти различных «политик»:** «пророческой» политики, т. е. религиозной миссии самого пророка Мухаммеда; политики правителей — халифов и имамов по претворению положений мусульманского права; политики (искусства) управления отдельными районами, городами и государственными ведомствами; «частной» политики — поведения людей по устройству своих каждодневных житейских дел; «персональной» политики — психологии человека и его морали. Таким образом, была сделана попытка взглянуть на политику очень широко, с позиций религиозного, мусульманско-правового, «управленческого», нравственного и даже психологического подходов одновременно.

Главное, что привлекает внимание в подобном понимании проблемы, — очевидный перенос центра тяжести в изучении политики с чисто нравственных вопросов на религиозные и мусульманско-правовые. Однако, несмотря на эту заявку, арабская философия вплоть до XIV в. практически оставалась умозрительной этически ориентированной теорией: ее представители так и не занялись изучением собственно «идеального» или же реального государства, ограничиваясь общими рассуждениями о его нравственных и религиозных устоях. На этом фоне сама философия политики выступала, в сущности, не как наука о политике в полном смысле, а как **политическая утопия,** набор нравоучительных положений об идеальной политике и идеальном государстве, абстрактная идея, оторванная от реальной жизни.

Естественно, проблемы организации и деятельности мусульманского государства, «мусульманской политики», нацеленной

на достижение рисуемого мусульманским правом идеала, не могли не породить соответствующих теоретических конструкций. Они разрабатывались в рамках мусульманско-правового направления политической мысли, которое, развиваясь параллельно с учениями философов, к XI в. уже достигло своей вершины.

Мусульманская концепция государства сложилась в основном в XI—XIV вв. и развивалась преимущественно в рамках науки мусульманского права. В частности, суннитские правоведы считали государство предметом своей правовой доктрины. Следует, однако, иметь в виду, что мусульманское право знает очень немного норм Корана и сунны, регламентирующих вертикальные, властные отношения. Эти источники не содержат конкретных предписаний, регулирующих организацию и деятельность мусульманского государства или определяющих его содержание и сущность. Более того, сам термин «государство» ими не употребляется. Встречаются лишь понятия **«имамат»** (первоначальное значение — «руководство молитвой») и **«халифат»** («преемство»), которые только впоследствии стали использоваться для обозначения мусульманского государства. Принципы организации и функционирования халифата были сформулированы мусульманскими учеными-правоведами спустя сотни лет после пророка Мухаммеда на основе расширительного толкования скудных положений Корана и сунны относительно халифата сквозь призму сравнения их с практикой осуществления верховной власти Пророком и праведными халифами.

Ключевой категорией мусульманско-правовой политической теории был **халифат,** который рассматривался **в двух** взаимосвязанных **аспектах:** как **сущность** мусульманской власти и как специфическая **форма правления.** В основе всех определений халифата лежит подход крупнейшего мусульманского государствоведа **аль-Маварди** (974—1058): «Имамат суть преемство пророческой миссии в защите веры и руководстве земными делами». Исходя из такого понимания, современные авторы приходят к выводу, что халифат отнюдь не сводится к индивидуальному праву или привилегии определенного лица на занятие поста главы мусульманского государства, а представляет собой определенную **функцию** по осуществлению верховной светской (политической) власти и поддержанию веры на уровне мусульманской общины.

Заметное место в мусульманской политической концепции занимало решение проблемы **происхождения халифата.** По мнению большинства мусульманских мыслителей, утверждение власти халифата является «необходимым» и представляет собой обязанность, возложенную как на главу мусульманского государства и представителей общины, избирающих и контролирующих халифа, а также дающих ему советы, так и на всех мусульман. В подтверждение вывода об обязательности халифата мусульманские государствоведы приводили как религиозные, так и чисто логические доводы. Среди первых отмечалась необходимость контроля со стороны халифа за исполнением мусульманами религиозных обязанностей и норм мусульманского права в целом. В числе «разумных» причин называлась потребность разрешения судебных споров и вообще конфликтов между членами общины в интересах достижения справедливости, основанной на нормах шариата. Однако в центре всех рациональных аргументов в пользу халифата всегда фигурировала необходимость избежать беспорядка и анархии в государственных и общественных делах. Настаивая на том, что даже несправедливая власть предпочтительнее анархии, юристы не упускали случая сослаться на следующий знаменитый хадис: «Имам-деспот лучше смуты».

Еще более последовательно отстаивали принцип необходимости халифата представители шиитской политической мысли, которые истолковывали характер главы мусульманского государства исходя исключительно из религиозных соображений и не прибегая к каким бы то ни было рациональным объяснениям. Шииты полагали, что имамат (так они называли государство) есть продолжение и необходимое завершение пророческой миссии самого Мухаммеда. Поэтому они считали установление имамата правом Аллаха, а не обязанностью общины.

Своеобразно решало мусульманское государствоведение вопрос о том, кому принадлежит **верховная власть в халифате. В** соответствии с наиболее распространенной суннитской концепцией верховным носителем суверенитета в халифате является Аллах, а мусульманское государство строится целиком на основе поручения, данного им общине. Считалось, что от имени Аллаха высшую власть на земле осуществляет община, обладающая полным суверенитетом, представляющим собой не что иное, как «отражение» верховного суверенитета Аллаха. Суве-

ренные права общины проявляются прежде всего в полномочии избирать своего правителя, который вершит дела общины от ее имени. При этом община не уступает своих исключительных прав халифу, а лишь поручает, доверяет ему руководить собой. Как в реализации этого полномочия, так и в осуществлении права нормотворчества суверенитет общины связан только одним — волей Аллаха, выраженной в мусульманском праве. Поэтому, например, община вправе законодательствовать лишь по вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, а подчинение общины власти халифа обусловлено его точным следованием предписаниям мусульманского права. В отличие от такого подхода шиитская политическая доктрина полагала, что суверенитет принадлежит исключительно Аллаху и от его имени всеми делами мусульман единолично руководит имам, который подчиняется только шариату, отражающему волю Аллаха, и не связан волей общины.

Ограниченность предписаний Корана и сунны относительно структуры и деятельности мусульманского государства предопределила решающую роль правовой доктрины в разработке мусульманского государственного права и теории государства. В частности, **концепция халифатского правления как формы государства** была разработана правоведами на основе положений Корана, требующих консультироваться и принимать решения с учетом общего мнения, а также возлагающих на общину обязанность подчиняться правителю. В этом смысле перед мусульманской политической теорией стояла сложная задача: на основе одного-двух весьма отвлеченных принципов необходимо было развернуть целостную концепцию мусульманского правления, сформулировать систему конкретных правовых норм, регулирующих структуру и порядок деятельности мусульманского государства. В результате усилиями юристов пробельность Корана и сунны по этим вопросам из недостатка превратилась в достоинство и предмет гордости мусульманской теории государства. Последняя утверждала, будто столь скудные основы халифата, оставленные Пророком, не связывают мусульман жесткими рамками и позволяют им по своему усмотрению гибко выбирать нужную форму правления, соответствующую конкретным историческим условиям.

Мусульманская политическая теория не знает строго определенного **порядка замещения поста главы мусульманского госу-**

дарства. Однако, по суннитской концепции, халифом становятся не в порядке наследования верховной светской и религиозной власти или назначения предшественником, а в силу особого договора, заключаемого между общиной и претендентом на халифат. Считается, что наиболее соответствует духу ислама такая форма, при которой общину в договоре представляют муджтахиды как люди, наделенные справедливостью, мудростью и умением самостоятельно решать мусульманско-правовые вопросы, не урегулированные Кораном и сунной. Никаких строгих правил отбора этих лиц не было установлено, да и сами выборы никогда не проводились, поскольку предполагалось, что все выдающиеся муджтахиды в силу своих личных достоинств известны общине, молчаливо соглашающейся с их мнением.

Шиитская политическая мысль подходила к решению этого вопроса по-иному, считая, что имам не избирается общиной, а является прямым представителем Аллаха и пророка. Лишь пророк единолично должен назначать своего преемника, передающего власть следующему за ним «избраннику Аллаха» из числа прямых потомков Пророка по линии его зятя Али.

Халиф несет личную ответственность за осуществление власти над общиной и вправе принимать любые меры для обеспечения ее интересов при условии соблюдения шариата. Поскольку политика халифа протекает в этих рамках, постольку, согласно официальной теории, он вправе требовать от мусульман беспрекословного повиновения своей власти. Поэтому договор халифата в принципе не ограничен сроком и действует до тех пор, пока халиф строго следует нормам мусульманского права. Если же будет установлено, что глава государства отступает от условий договора, то он должен быть смещен и община более не обязана ему подчиняться. При этом община чисто теоретически имела право требовать от халифа выполнения всех его обязанностей, якобы обладая правом контролировать его действия. Однако простые мусульмане сами не могли вмешиваться в государственные дела и оценивать политику халифа. Это право было закреплено за собой группой избранных авторитетов — муджтахидами, представляющими общину в отношениях с халифом и защищающими ее права. Если мусульманское право считалось «законом» для элиты, то мнение последней — «законом» для простых мусульман. Недовольство

подданных политикой властей стало считаться анархией и смутой и сурово наказывалось. Лишь муджтахиды, составляющие консультативный совет, были вправе, да и то формально, критиковать халифа.

В качестве уникального достоинства халифатской формы правления провозглашалась **связанность главы государства** во всех своих действиях **нормами мусульманского права,** «интересами и общей пользой» подданных, а также необходимостью «советоваться» при принятии важнейших решений. Теоретически халиф имел право советоваться с любым из своих подданных. Однако на практике мнения простых мусульман в расчет не принимались на том основании, что они не обладают достаточными знаниями, чтобы «консультировать» правителя. Считалось, что вопросы государственной политики не может решать община в целом и они являются прерогативой халифа и консультативного совета. Презюмировалось, что именно через этот орган, мнение которого приравнивалось к мнению всей общины, последняя и контролирует политику главы государства, предупреждая деспотизм и произвол халифа.

Суннитская мусульманско-правовая политическая теория делает особый акцент на том, что **власть главы государства не абсолютна,** он не пользуется какими-либо привилегиями или иммунитетом, а так же, как и простой мусульманин, подчиняется нормам мусульманского права и может быть наказан за любой проступок. Поэтому, хотя он и осуществляет верховную религиозную власть в государстве, его полномочия лишены божественного характера. Будучи главой государства, халиф не пользуется законодательной властью и может вводить в оборот новые правовые нормы лишь постольку, поскольку является муджтахидом.

В отличие от суннитской концепции **шиитское** учение наделяло имама **абсолютной,** почти **божественной** властью и ставило его выше общины. Его личность объявлялась священной. Имам считался «непогрешимым в большом и малом», принимая на себя всю полноту личной ответственности за исполнение норм шариата всеми подданными. По вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, только его решения имели силу закона, поскольку имамом мог быть лишь величайший знаток шариата.

3. Политико-правовое учение Ибн Халдуна

Классическая мусульманско-правовая политическая мысль рассматривала халифат как особую модель организации государства. На основе сравнения форм исполнительной власти и правового положения халифа со структурой иных государств к XIV в. она смогла разработать **классификацию форм правления,** которая прежде всего связана с именем выдающегося ученого **Ибн Халдуна** (1332-1406).

Отличительной особенностью учения Ибн Халдуна о государстве и политике, изложенного им в знаменитом трактате «Мукаддима» («Введение»), является соединение философского и юридического подходов к государству на общем фоне историко-социологического анализа. Прежде всего, он ставил задачу выявить «естественные законы» становления, развития и падения государства, которое рассматривал в качестве показателя, формы, критерия и проявления «цивилизации». Другая характерная черта его теории состояла в том, что ученый изучал не идеальное, а реально существующее мусульманское государство уже тогда, когда правители в своей политике далеко отошли от принципов мусульманского права. На этой основе он смог проследить историческую эволюцию халифата и разработать оригинальную классификацию форм правления.

По учению Ибн Халдуна, любое общество в силу природы самого человека нуждается в «сдерживающем начале», призванном противостоять «естественному» стремлению людей к агрессии и взаимному истреблению. Такая принудительная власть и отличает государство от простого «предводительства» племенем и является показателем уровня **цивилизации,** достигнутого тем или иным народом. Государство подавляет членов общества, сплачивает племена в единое целое и осуществляет принудительную власть как по отношению к своим подданным, так и во внешней сфере. «Внутренняя» сторона этой власти заключается во всевластии правителя, способного силой управлять подданными, реализовывать законы, обеспечивать порядок внутри государства, собирать налоги и формировать армию. Вовне верховная власть государства проявляется в ее неподчинении какой-либо иной власти или принуждению.

Государственная политика, по Ибн Халдуну, не ограничивается одними правителями, а включает участие в ней всех подданных. Поэтому и все изменения государства связаны не про-

сто с изменениями положения главы государства, но всего общества в целом. Само государство имеет определенные временные рамки существования, определяемые возрастом трех поколений. В течение этого срока оно проходит **пять этапов развития:** возникновение новой принудительной власти взамен прежней; сосредоточение верховной власти в одних руках после того, как правитель расправится со всеми своими сподвижниками, помогавшими ему прийти к власти; расцвет государства, в котором господствует порядок, спокойствие и уверенность; переход к насилию и деспотическим методам правления для подавления оппозиции; упадок и гибель государства.

Ибн Халдун не только рассматривал вопрос об этапах развития государства в теоретической плоскости, но и попытался применить свою теорию к анализу исторической эволюции халифата, его превращения в монархию. Основной причиной такого превращения он считал кризис социальных условий существования общины, когда в качестве начала, объединяющего мусульман, «веру заменил меч». В результате если вначале халифат был лишен признаков монархии, то постепенно форма правления мусульманского государства стала сочетать в себе черты халифата и монархии и в конце концов превратилась в монархию в полном смысле. По мнению Ибн Халдуна, мусульманское государство в своем развитии прошло **четыре этапа:** полный («чистый») халифат «праведных» халифов; постепенный переход к монархии при сохранении внешних атрибутов халифата, когда «вера» была постепенно заменена «силой» при сохранении — это особенно важно подчеркнуть — всех основных целей и функций халифа (т. е. речь идет об изменении методов достижения целей, ради которых халифат был создан), а «консультации» и договор халифата уступили место силе меча и деспотическим методам правления (от Муавии до начала халифата Аббасидов); превращение государства по сути в монархию при сохранении за ним лишь названия «халифат» (халифат Аббасидов); распад единого мусульманского государства и завоевание арабов другими народами, когда государство даже официально перестало именоваться халифатом и глава государства перестал быть муджтахидом.

Ибн Халдун выделял **три разновидности форм правления** — «естественную» монархию, «политическую» монархию и халифат. Сущностью первой из них, по его мнению, является управление подданными исходя лишь из корыстных личных побуждений правителя, его субъективных оценок и прихотей.

Иначе говоря, «естественная» монархия — деспотический режим личной власти, не связанный какими-либо, кроме субъективных, интересами. В отличие от данной формы, для «политической» монархии характерно такое правление, которое основывается на рациональных, «разумных» критериях, проведение политики защиты «земных» интересов и противодействия всему тому, что наносит «вред» подданным. Ибн Халдун оценил эту форму двояко: с одной стороны, он подчеркивал ее позитивные аспекты (осуществление «рациональной» справедливости), с другой — критиковал за то, что политика правителей при данной форме не связана религиозными ценностями. Что же касается халифата, то здесь этот недостаток устранен, поскольку власть халифа над подданными опирается на мусульманско-правовые основы и одновременно направлена на защиту веры и вершение земных дел. Иными словами, «законом» халифата являются не субъективные желания правителя или чисто «рациональные» принципы, а принципы священного мусульманского права, в которых — и только в них — идеальным образом учитываются все без исключения интересы подданных, даже такие, которые не могут быть поняты рационально. Естественно, Ибн Халдун отдает предпочтение халифату, сочетающему в своей форме как религиозные, так и земные ценности.

Если суверенитет монархии, по мысли Ибн Халдуна, заключен в принудительной силе, пусть и «разумной», то суверенитет халифата — в мусульманском праве, олицетворяющем высшую справедливость. Монарх — «чужой» для подданных правитель, ибо он правит, опираясь исключительно на принудительную власть, а халиф — «свой» глава государства, опирающийся в своей политике на всеобщее убеждение в справедливости шариата.

Политическая теория Ибн Халдуна явилась той вершиной, достигнув которой мусульманско-правовая политическая теория, по сути, остановилась в своем развитии. В период османского господства трудно найти хотя бы одного мыслителя, который добавил что-либо к классической разработке проблем халифата и форм правления. Наука в целом оказалась в руках богословов и тех правоведов, которые были одной из опор официальной власти. Поскольку османское государство продолжало внешне придерживаться принципов мусульманского права, юристы признавали законность этой власти, призывали к повиновению ей и в своих произведениях старались оправдать политику правителей искусственными ссылками на нормы шариата.

4. Исторические судьбы мусульманской политико-правовой мысли

Более трех с половиной столетий, последовавшие за османским завоеванием в начале XVI в. большей части арабского мира, не оставили заметного следа в истории мусульманской политической мысли. Ее традиционный характер остался без заметных изменений и на протяжении первой половины XIX в. — в период, когда в арабских странах в целом преобладало религиозное мировоззрение, а также сохранялись практически нетронутыми политические традиции, освященные османским исламом. Только к концу столетия произошел радикальный пересмотр традиционных мусульманских политических представлений, что проявилось во взглядах **мусульманских реформаторов.**

Основоположником идейного течения исламской реформации по праву считается **Джемаль ад-Дин аль-Афгани** (1839—1897), молодые годы которого прошли в Афганистане. Однако формирование политических взглядов и наиболее заметная общественная деятельность аль-Афгани приходятся на период его пребывания в Каире в 80-х гг. XIX в., а также на последующие годы, которые он провел, разъезжая по странам Востока и по Европе, где выступал устно и в печати.

В основе политико-правовых воззрений аль-Афгани лежит его общий подход к исламу. Решительно отвергая атеизм, аль-Афгани отстаивал возрождение ислама, освобождение его от «новшеств», которые исказили его истинную суть и привели мусульман к отсталости. По его мнению, рациональное толкование Корана позволяет понять основы идеального общественного и политического строя. Поэтому политическому объединению мусульман он предпочитал их **духовное единство** и восстановление исламских институтов в каждой отдельной стране. «Я не настаиваю, — писал он, — чтобы для всех властителем было одно лицо. Наверное, добиться этого будет очень трудно. Я только хочу, чтобы у всех власть принадлежала Корану, а фактором единства выступала религия».

Возвращаясь в поисках лучшей модели государства к кораническим принципам власти, аль-Афгани безоговорочно отвергал абсолютизм. «Абсолютная власть, — утверждал он, — есть деспотизм, а справедливость может существовать только в условиях ограниченной власти». **Альтернативой деспотизму,** по мысли аль-Афгани, являются **коранические принципы консульта-**

тивного правления. Исходя из этого, а также с учетом традиций и политических реалий Востока он отвергал слепое копирование чужого опыта, но вместе с тем допускал использование отдельных европейских политических идей и институтов при условии их непротиворечия основополагающим исламским принципам. Последние, полагал он, могли быть реализованы в условиях современного ему Арабского Востока при условии замены деспотизма властью справедливого правителя. Аль-Афгани считал, что Египет и Восток вообще с его различными государствами смогут выжить только при условии, если Аллах дарует каждому из них сильного и справедливого деятеля, управляющего его народом иначе, нежели с помощью единоличной абсолютной власти.

Власть сильного справедливого монарха, по мнению аль-Афгани, должна быть сбалансирована такими институтами, как конституция и парламент, обеспечивающими участие народа в осуществлении «истинной конституционной власти». При этом он исходил из идеи суверенитета нации: «Лишь воля народа, не испытывающего принуждение и не лишенного свободы слова и дела, есть закон данного народа, подлежащий соблюдению, закон, которому любой правитель обязан служить и который он должен честно исполнять». Иными словами, аль-Афгани высказывался в пользу **ограниченной конституционной монархии,** которая, по его мнению, вполне соответствовала основной идее классической исламской концепции власти — принципу совещательности.

Влияние ислама на политико-правовые воззрения аль-Афгани ярко проявилось в его взглядах на шариат. Главное отличие его понимания природы мусульманского права от исламской традиции состояло в том, что в качестве обязательных он признавал только те нормы, которые содержатся в Коране и сунне или отражают единогласное мнение ближайших сподвижников Пророка, и одновременно отвергал слепое подчинение выводам средневековых правоведов, вынесенным ими на основе собственного усмотрения.

Аль-Афгани решительно отстаивал **идею свободы иджтихада** — формулирования новых правовых решений по вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, и резко критиковал концепцию «закрытия врат иджтихада». Отстаивая **рациональное понимание мусульманского права,** его способность к развитию и отражению потребностей новой исторической эпохи, аль-Афга-

ни отмечал: «Действительно, выдающиеся ученые мужи (мусульманской) общины, прибегнув к иджтихаду, в прошлом во многом преуспели. Однако было бы неверным считать, что они овладели всеми тайнами Корана и смогли отразить их в своих книгах. На самом деле все то, чего они достигли самоотверженным трудом в рамках иджтихада, по сравнению с заключенной в Коране мудростью и содержащимися в достоверных преданиях наставлениями представляет собой всего лишь каплю рядом с океаном или мгновение на фоне веков».

Придавая особое значение шариату, аль-Афгани рассматривал его в качестве основной силы, направляющей жизнь мусульман, а степень соблюдения его норм считал единственным критерием различий между людьми. Причем он исходил из того, что ислам отвергает любой закон, противоречащий шариату, и осуждает любую власть, которая не следует его нормам. Верность шариату для него была главным требованием, предъявляемым к любой организации власти. «При всем многообразии моделей правления, — подчеркивал он, — мусульманин не отвергает и не порицает ни одну из его форм или сменяющих друг друга его разновидностей, пока властитель соблюдает положения шариата и следует начертанным им путем».

Реформистский подход к политико-правовой проблематике, шариату и исламской власти получил наиболее обстоятельную разработку в трудах Мухаммеда Абдо (1849—1905), ученика и последователя аль-Афгани. Выходец из крестьянской семьи, получивший образование в мусульманском университете «Аль-Азхар» в г. Каире, Абдо энергично отстаивал идею реформации ислама через возврат к его основам. Он настойчиво подчеркивал, что мусульмане должны подчиняться только воле Аллаха, отвергал претензию кого-либо на обладание религиозной властью, на непогрешимость и выполнение роли посредника между Аллахом и людьми, а также на принятие законодательства, стоящего в одном ряду с шариатом. С этих позиций он оценивал роль религиозных и политических деятелей: «Имамы от религии у Него (Аллаха. — *Л. С.)* являются передатчиками того, что предписал Аллах, а имамы от мирских дел — исполнителями установлений Аллаха. В религиозном отношении надлежит подчиниться только Аллаху и предписанному Им, а не их (имамов. — *Л. С.)* личной воле и титулам».

Вместе с тем Абдо отнюдь не проповедовал слепую веру. Наоборот, он считал, что разум в своих познавательных воз-

можностях, по существу, не знает предела, подчинен только Аллаху и останавливается лишь перед шариатом, хотя и это препятствие не является для него абсолютным.

Такой общий подход лежал и в основе представлений египетского мыслителя о **природе исламской власти.** Главная его идея заключалась в том, что шариат не закрепил религиозный характер исламского государства, которое поэтому не может быть названо теократическим. «Ислам не знает религиозной власти... Наоборот, одна из его основ — ниспровержение и уничтожение ее... Халифат не просто больше походит на политический институт, но в своей основе является им... Халиф же во всех отношениях является гражданским правителем».

Во взглядах Абдо на принципы справедливого государственного устройства мусульманско-правовые представления тесно переплетались с европейскими политическими концепциями. Он полагал, что в основе справедливой власти лежат **три начала** — свобода, исламский принцип совещательности и шариатский закон. Говоря о свободе, Абдо писал: «Политическая жизнь предполагает, что человек является **свободным** в своих взглядах и действиях в той степени, в которой это не наносит вреда коллективным интересам и не затрагивает других лиц. Такая свобода с учетом отмеченного условия предполагает осознание всеобщего блага и границ личной пользы... Свобода есть право нести известные обязанности. Если она (свобода) отсутствует, то нет и государства, которое не может существовать без политических прав и обязанностей. Если же она имеется, то предполагает наличие обязанностей и прав».

Другой основой существующей власти выступает **принцип «аш-шура» (консультация),** который Абдо считал синонимом демократизма в вершении государственных дел и антиподом деспотизму. При этом он обращал внимание на то, что шариат не предусмотрел какой-либо конкретной формы реализации этого института: «Консультация — закрепленная шариатом обязанность, однако претворение ее в жизнь не сводится к одному определенному способу. Наоборот, на выбор такого способа распространяется основополагающий правовой принцип дозволения и разрешения».

«Аш-шура», по мысли Абдо, предполагает наличие представительного органа, дающего советы правителю, ограничивающего его всевластие и гарантирующего его от принятия ошибочных или субъективных решений. Египетский мыслитель на-

стаивал на том, что эти функции должны выполнять лишь «знающие» представители просвещенной элиты. Однако последнюю он понимал достаточно широко: «В наше время вершителями (государственных) дел являются выдающиеся ученые, военачальники и судьи, крупные торговцы и земледельцы, хозяева имеющих общественную пользу предприятий, руководители ассоциаций и компаний, лидеры партий, наиболее одаренные литераторы, врачи, адвокаты... те, кому доверяет нация и к кому она обращается со своими проблемами... Поскольку жители каждой страны хорошо знают тех, кто пользуется у них доверием и уважением, то для правителя этой страны также не составляет труда познакомиться с ними и собрать их для консультаций, если он только этого пожелает».

Еще одним непременным атрибутом справедливой власти Абдо считал **право,** которое он рассматривал в качестве **критерия общественного прогресса, цивилизованности и свободы. По** его убеждению, право может в полной мере действовать только в условиях политической свободы и для этого оно должно быть выражением общих интересов. Характеризуя назначение права, Абдо писал: «Право есть настоящее руководство, к которому обращаются нации по вопросам своих общих проблем и частных дел». При этом истоки права он выводил из условий жизни и традиций каждого конкретного народа, полагая, что одно и то же законодательство может соответствовать интересам одной нации и не отвечать потребностям другой, быть полезным одним и приносить вред другим. Причина этого кроется в том, что «условия, в которых находятся нации, — вот истинный законодатель, мудрый, авторитетный наставник и решающая сила».

Подчеркивая универсальный характер шариата, он писал: «Исламский шариат — всеобщее право, которое будет существовать до скончания века. Отсюда с неизбежностью вытекает, что он (шариат) регулирует интересы людей в любое время и в любом месте вне зависимости от изменения форм цивилизации. Поэтому шариат не сводится к каким-либо конкретным нормам, а призван соответствовать любым условиям жизнедеятельности».

Рассматривая **шариат** в качестве **вечного естественного права мусульман,** Абдо высказывался за возврат к его первоисточникам (например, он не признавал в качестве источника мусульманского права «иджма») и отказывался видеть в нем лишь инструмент для оправдания и прикрытия политики властей. В ча-

стности, он с негодованием писал, что в Средние века мусульманские правоведы всячески оправдывали произвол властей. Вместо этого, полагал Абдо, «они должны были изучать состояние (общества) своей эпохи в конкретный момент и распространять на него такие нормы, которым люди могли бы практически следовать».

Египетский мыслитель **отвергал таклид (традиции)** и без колебаний отстаивал развитие мусульманского права на рациональной основе, по существу обосновывая его десакрализацию.

Абдо последовательно отличал неизменные положения Корана и сунны от их интерпретации правоведами с помощью рационального толкования. На основе последнего и формулируются конкретные юридические нормы, которые модифицируются с течением времени вслед за изменением исторических условий. Такие правила поведения лишены божественного характера, что, однако, не снижает их авторитета в глазах Абдо. Более того, в одном из своих трактатов он писал, что при наличии двух конкурирующих норм, одна из которых предусмотрена Кораном или сунной, а другая обоснована рационально, следует применить именно вторую.

Иначе говоря, мусульманская община, по Абдо, не является заложником шариата, который должен не сковывать ее, а быть ей слугой. Практически это означает, что люди в состоянии без посредников уразуметь смысл шариата и на его основе выработать нормы, отражающие их интересы. Абдо полагал, что каждое поколение мусульман обладает правом на иджтихад. Такой подход позволял соединить концепцию божественного права с идеей светского законодательства. Именно в этом Абдо видел назначение представительных органов государства, призванных принимать законы, понимаемые как рациональное толкование общих целей шариата.

Конец XIX в. явился во многом переломным периодом в эволюции исламских политических и правовых идей на Арабском Востоке. Выдвинутые в это время концепции, выработанные новые подходы к анализу государства и права в значительной степени предопределили все последующее развитие арабо-исламской политической и правовой мысли. Это проявлялось не столько в появлении новых течений, сколько **в модификации, расширении и углублении известных взглядов и теорий.** Так, классическая мусульманская политическая теория вновь выдвинулась на передний план в связи с отделением церкви от государ-

ства в кемалистской Турции в 1922 г. и последовавшей спустя два года после этого официальной отменой халифата. В центре острой дискуссии оказался вопрос о сущности халифата, о том, нужен ли он мусульманам и кто может и должен быть халифом, а также о том, является ли халиф только духовным главой мусульман или обладает также прерогативами светского руководителя.

Наиболее серьезные теоретико-религиозные аргументы в пользу возрождения халифата выдвинул **Мухаммед Рашид Рида** (1865—1935), опубликовавший в 1922 г. знаменитый трактат «Халифат, или Великий имамат», который и ныне считается фундаментальным исследованием по мусульманской теории государства. В своей книге Рашид Рида стремился восстановить «истинную» концепцию халифата без искажений и фальсификаций, привнесенных в нее в угоду недальновидным правителям, и на этой основе доказать преимущество халифата перед иными формами правления, противопоставить мусульманско-правовой институт консультации европейским принципам демократии.

Вслед за классической мусульманской теорией государства Рашид Рида утверждал, что выборный халиф в своих действиях связан принципами и нормами шариата. Соглашаясь с тезисом о том, что нынешний век — это эпоха таклида (традиции), он не признавал за халифом самостоятельного бесконтрольного права на иджтихад (в этом он расходился с ортодоксальным взглядом на полномочия халифа) и поэтому особенно настойчиво проводил мысль о неабсолютном, ограниченном характере власти главы мусульманского государства, который может принимать важнейшие политические и правовые решения, только посоветовавшись с наиболее выдающимися представителями общины, чье мнение для него является окончательным. Рассматривая взаимоотношения халифа с консультативным советом, он подчеркивал, что последний вправе переизбрать главу государства, если тот не консультируется с советом, заставляет мусульман поступать вопреки требованиям шариата или сам нарушает эти нормы. Иными словами, согласно концепции Рашида Риды, светские полномочия халифа по сравнению с классической теорией несколько сужаются, ограничиваясь, по существу, сферой исполнительной власти. Касаясь, в развитие данного тезиса, религиозных прав главы мусульманского государства, он далее утверждал, что назначение халифа состоит в защите веры, а также проведении в жизнь норм шариата. В духе ортодоксального взгляда Рашид Рида полагал, что халиф не

властен над мусульманами в религиозных делах и не его прерогатива толковать для них шариат.

Исследование Рашида Риды явилось, пожалуй, последней серьезной попыткой возродить классическую концепцию халифата в ее наиболее полном виде и, что самое важное, доказать на этой основе необходимость возврата к мусульманской форме правления.

В дальнейшем, когда стала очевидной иллюзорность надежды на восстановление халифата, возникла прямо противоположная теория мусульманского государства, согласно которой халифат вообще не имеет ничего общего с исламом. Наиболее настойчиво данную точку зрения отстаивал шейх египетского мусульманского университета «Аль-Азхар» **Али Абдель Разек** (1888—1966). В своей книге «Ислам и основы власти», опубликованной в 1925 г., он не просто возражал против общепринятой теории «обязательности халифата», но и высказал идею о том, что Коран вообще ничего не говорит о халифате как государстве или форме правления.

Абстрактный призыв «консультироваться о деле» и уважать «вершителей дел» не может, по мнению Разека, всерьез рассматриваться в качестве политического принципа и правовой основы какой-то конкретной формы правления. Сунна, как он полагает, также не предлагает бесспорных хадисов (преданий) о необходимости халифата, за исключением общих призывов к послушанию, подчинению имаму (причем не везде, где говорится об имаме, имеется в виду глава государства). Тот факт, что нет открытой оппозиции претенденту на халифат, не означает его единогласного одобрения общиной (иджма) и тем более единодушного согласия с самой формой государства в виде халифата. На самом деле, приходит к выводу Разек, идея халифата не оправдывается ни положениями Корана или сунны, ни ссылками на «единогласное мнение», которое искусственно использовалось в качестве юридической фикции для обоснования необходимости халифата.

В действительности власть халифа всегда утверждалась и поддерживалась подавлением и насилием. Именно необходимость систематического подавления вызвала к жизни подобную форму правления. Поэтому, полагает Разек, совершение религиозных обрядов и достижение всех целей ислама «не зависит от той формы правления, которую юристы называют халифатом, и тех деятелей, которых народ нарек халифами». Следова-

тельно, халифат — это такой политический строй, с которым постепенно фактически согласились мусульмане, в то время как шариат не содержит норм или принципов о его обязательности. **Ортодоксальная концепция мусульманского правления чужда шариату.** Халифат — отнюдь не составная часть мусульманской веры, а был и остается «несчастьем для ислама и мусульман, источником зла и пороков».

Разек утверждал, что миссия Пророка носила исключительно **религиозный** характер, была выполнена самим Мухаммедом до конца. Поэтому она безвозвратно осталась в прошлом, и никто не может в этом смысле стать преемником его как религиозного лидера. Со смертью Пророка прекратило существование «религиозное лидерство» и появился новый вид руководства общиной — **«политический»,** т. е. руководство, основанное на полномочиях **светской** власти и управления. Уже первый халиф был светским монархом.

По мнению Разека, мусульманское вероучение ни в коем случае не мешает мусульманам обогнать другие народы в области всех общественно-политических наук, а также избавиться от архаичных политических институтов, которые были им навязаны, и построить основы правления в духе наиболее передовых и самых лучших образцов, какие только могло придумать человечество и претворить в практике наций. Необходимое и достаточное условие для этого состоит в том, что при любой форме правления должно **«твориться добро подданным»** и должны исполняться все религиозные обязанности. Если это условие соблюдается, то «мусульманское по сущности правление может иметь место в любой форме — абсолютной или ограниченной монархии, единоличной, республиканской, деспотической, конституционной, консультативной, демократической, социалистической и даже большевистской».

Книга Разека вызвала бурную негативную реакцию мусульманского духовенства и была объявлена еретической, а сам автор постановлением совета «Аль-Азхара» исключен из состава коллегии улемов и лишен права занимать должность мусульманского судьи.

Взгляды Рашида Риды и Али Абдель Разека, по сути, предопределяют основные течения исламской политической мысли на Арабском Востоке вплоть до настоящего времени.

Глава 9

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ

1. Общая характеристика

Возрождение и Реформация — самые крупные и знаменательные события позднего западноевропейского Средневековья. Несмотря на хронологическую принадлежность эпохе феодализма, они по своей социально-исторической сути представляли собой **антифеодальные, раннебуржуазные** явления, подрывавшие устои старого средневекового мира. Разрыв с господствовавшим, но уже превращающимся в анахронизм феодальным укладом жизни, утверждение принципиально новых стандартов человеческого бытия — вот что составляло основное содержание Возрождения и Реформации. Естественно, что это содержание видоизменялось и развивалось, приобретая в каждой из стран Западной Европы специфические черты, национально-культурную окраску.

Когда говорят о Возрождении, имеют в виду период кризиса римско-католической церкви и защищаемой ею ортодоксальной религии, формирования антисхоластического типа мышления, гуманистической культуры, искусства и мировоззрения.

Реформация же представляла собой облеченное в религиозную форму и буржуазное по социальной природе движение против феодального строя, выступление против защищавшего этот строй католицизма, борьбу против непомерных притязаний римской курии.

Для Возрождения и Реформации характерны такие общие моменты, как ломка феодальных и возникновение раннекапиталистических отношений, усиление авторитета буржуазных прослоек общества, критический пересмотр (в отдельных случаях — отрицание) религиозных учений, серьезный сдвиг в сторону секуляризации, «обмирщения» общественного сознания.

Будучи по своему социально-историческому смыслу антифеодальными, пробуржуазными явлениями, Возрождение и Реформация в своих высших (точнее, наивысших) результатах превзошли дух буржуазности, вышли за его пределы. Благодаря этому обрели жизнь такие образцы социокультуры, которые стали органичными и непреходяще актуальными компонентами всего последующего поступательного развития цивилизованного человечества. В ряд подобных замечательных образцов включается также известная совокупность политико-юридических ценностей и идей.

В процессе выработки последних деятели Возрождения и Реформации постоянно обращалась к духовному наследию античности, интенсивно его использовали. Конечно, такого рода обращения знало и западноевропейское Средневековье. Однако сами фрагменты античной культуры, которые отбирались и переносились в современный феодальному Средневековью контекст, а главное — способы, мотивы и цели их использования были существенно иными, чем в практике Возрождения и Реформации.

Идеологи Возрождения и Реформации не просто черпали требовавшиеся им представления о государстве, праве, политике, законе и т. п. из сокровищницы духовной культуры античной цивилизации. Демонстративное обращение к эпохе античности являлось у них прежде всего выражением неприятия, отрицания господствовавших и санкционированных католицизмом политико-юридических порядков и доктрин феодального общества. Именно эта установка определяла в конечном счете направление поиска в античном наследии государствоведческих идей, теоретико-правовых построений (моделей), нужных для решения новых исторических задач, которые встали перед людьми Возрождения и Реформации. Данная установка обусловливала и характер трактовок соответствующих политико-юридических воззрений, влияла на выбор форм практического приложения таковых.

В борьбе со средневековой консервативно-охранительной идеологией возникла система качественно иных социально-философских взглядов. Ее сердцевиной сделалась мысль о необходимости утверждения **самоценности личности,** признания **достоинства и автономии всякого индивида,** обеспечения условий для свободного развития человека, предоставления каждому возможности собственными силами добиваться своего счастья. Та-

кой гуманистический настрой складывающейся системы социально-философских взглядов побуждал находить и в античном мировоззрении прообразы, созвучные упомянутому настрою, «работающие» на него.

В миропонимании Возрождения считалось, что судьба человека должна предопределяться не его знатностью, происхождением, званием, конфессиональным статусом, а исключительно его личной доблестью, проявляемой активностью, благородством в делах и помыслах. Приобрел актуальность тезис о том, что одно из главных слагаемых достоинства индивида — **гражданственность,** бескорыстное инициативное служение общему благу. В свою очередь, под понятие общего блага стало подводиться представление о государстве с республиканским устройством, опирающемся на принципы равенства (в смысле ликвидации сословных привилегий и ограничений) и справедливости. Гарантии же равенства и справедливости, залог свободы личности усматривались в издании и соблюдении законов, содержание которых согласуется с естеством человека. В рамках возрожденческого миропонимания была обновлена стародавняя концепция общественного договора. С ее помощью объяснялись как причины возникновения государства, так и легитимность государственной власти. Причем ударение ставилось на значении свободного изъявления своей воли всеми организующимися в государство людьми, обычно добрыми по природе.

Несколько по-иному обстояло дело в идеологии Реформации. В ней, правда, признавалась известная ценность земной жизни и практической деятельности людей. Признавалось право человека самому принимать решения по важным для него вопросам, отчасти отдавалось должное определенной роли светских учреждений. Такие и аналогичные им положения позволяют говорить о том, что дохристианские и внехристианские авторы оказали некоторое влияние на политико-юридическую мысль Реформации. Но все же главным ее источником было **Священное Писание, Библия (в особенности Новый Завет).**

Возвращаясь к общей оценке социально-исторического значения политических и правовых идей Возрождения и Реформации, необходимо пояснить, какое конкретно содержание подразумевается, когда эти идеи аттестуются как раннебуржуазные. Во-первых, «ранняя буржуазность» означает отрицание феодально-средневековых экономических порядков, политико-

юридических институтов, духовных ценностей с позиций более высоко стоящего на исторической лестнице общества — с позиций буржуазного строя. Во-вторых, она предполагает совпадение по ряду пунктов жизненных интересов разнородных социальных групп, подвергавшихся в феодальную эпоху эксплуатации, угнетению, притеснениям, ограничениям. В-третьих, «ранняя буржуазность» предполагает неразвитость (либо вообще отсутствие) тех специфических экономических, политических, социальных и других отношений, которые вызревают и становятся господствующими с победой буржуазного способа производства, буржуазного образа жизни. Своеобразие и величие многих идей Возрождения и Реформации, сопровождавших и ускорявших начало возникновения новой эпохи всемирной истории, как раз и состоит в том, что они еще открыты для восприятия **общечеловеческих** социокультурных ценностей и благоприятствования им.

2. Макиавелли

В истории концепций государства и права немного найдется таких, которые вызывали бы столь яростные споры их приверженцев и противников, доброжелателей и радикальных критиков, как политические идеи знаменитого итальянского мыслителя **Никколо Макиавелли** (1469—1527). Большой знаток античной литературы, дипломат и политик (в частности, 14 лет занимал пост секретаря Флорентийской республики), он вошел в историю политико-юридической мысли как автор ряда замечательных трудов: «Государь» (1513), «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» (1519), «История Флоренции» (первое издание — 1532) и др.

Исследователи согласны в том, что творческое наследие Макиавелли по своему духовному содержанию весьма **противоречиво.** Объяснение этому ищут в характере самой личности писателя, во влиянии на него драматически сложной эпохи, современником и вдумчивым аналитиком которой он был. Отмечают его пламенную любовь к отечеству, тяжко страдавшему от внутренних междоусобиц, неистовства мелких тиранов, вмешательства церкви в светские дела, вторжений иноземных держав. Также не без оснований подчеркивают его симпатии республиканскому строю, отдельным демократическим институтам.

По иронии судьбы вышло так, что отмеченные сейчас (и иные подобные им) особенности Макиавелли как практического деятеля и политического писателя запечатлелись главным образом в «Рассуждениях...», «Истории Флоренции» и в некоторых других его произведениях. Однако наибольший след в развитии мировой политической мысли оставили, конечно, не они, а макиавеллиевский «Государь». Но в нем-то как раз республикански-демократические мотивы, гражданско-гуманистические ноты звучат максимально приглушенно (если звучат вообще). Тут нет ничего удивительного. Макиавелли писал его вовсе не для прославления демократических и республиканских ценностей, не для апологии права и гуманизма.

«Государь» при первом ознакомлении с ним предстает трактатом (скромным по объему) о роли, месте и значении правителя, главы государства в Италии и Европе XVI в. Более внимательное его изучение показывает: в человеческих качествах и поведении государя Макиавелли на свой лад раскрывает черты, закономерности политической деятельности персонифицированного в нем (т. е. в правителе) самого государства. В этой установке на выявление природы государства, а не в составлении портрета нужного стране правителя и даче ему советов, приспособленных к злобе дня, заключается глубокий концептуальный смысл книги. Дальше разговор будет идти в основном о ней.

Мировоззренческая позиция Макиавелли при рассмотрении им вопросов политики, государства основывается на религиозном индифферентизме. Автор практически исключает религиозную точку зрения из арсенала своих объяснительных средств, а главный авторитет для него — опыт истории. Трактовка политики отделяется, таким образом, от теологии, религиозная аргументация устраняется из государствоведения. Макиавелли постулирует новый, по существу не известный ни античным писателям, ни мыслителям Средневековья закон: политические события, изменения в государстве, смена его форм происходят не по воле Божьей, не по прихоти или фантазии людей, но совершаются объективно, под воздействием «действительного хода вещей, а не воображаемого».

Постулат самостоятельной трактовки политики, принятый Макиавелли, побудил его отъединить государствоведение не только от теологии. Это же он делает по отношению к этике. С его точки зрения, неуместно, нереалистично осмысливать и решать политические проблемы, находясь в кругу моральных

критериев и суждений, ибо власть, политика, технология политического господства (им в первую очередь посвящен «Государь») — изначально явления внеморального плана.

Автор «Государя» мало озабочен решением этических вопросов. Главное для него выяснить: «какими способами государи могут управлять государствами и удерживать власть над ними». Прежде всего, полагает Макиавелли, созданием прочного фундамента власти. Власть государя «должна покоиться на крепкой основе, иначе она рухнет. Основой же власти во всех государствах... служат хорошие законы и хорошее войско. Но хороших законов не бывает там, где нет хорошего войска, и, наоборот, где есть хорошее войско, там хороши и законы». Логично, что у Макиавелли опора законов (так же, как опора государственной власти) — армия, вооруженная сила. О праве, справедливости и т. п. речи нет.

Есть ряд политических приемов, с помощью которых государь в состоянии достичь высшей своей цели. Государь, «если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра». Чтобы удержаться у власти, благоразумный государь не станет пренебрегать теми пороками, которые на деле обеспечивают ему благополучие и безопасность. Не грех государю «ради сохранения государства» пойти против своего же слова. Поскольку о действиях всех людей заключают по результатам, «пусть государи стараются сохранить власть и одержать победу». Надо заимствовать из истории все наилучшее и наиболее достойное для сохранения государства. Государственная власть должна быть твердой и решительной; содействовать этому призвано — помимо всех прочих мер — ее прославление и возвеличивание. Для Макиавелли самосохранение и упрочение политической власти практически любой ценой есть доминирующий интерес государственности.

Государство (введение самого термина *stato,* т. е. «государство», в политическую науку Нового времени связывают с Макиавелли) выступает монополистом публично-властных прерогатив. Оно трактуется в «Государе» преимущественно в значении аппарата, управляющего подданными, народом, обществом. Такой государственный аппарат включает в себя государя и его министров, чиновников, советников, прочих должностных лиц; другими словами — то, что современным языком можно было бы назвать центральной администрацией. Этому аппарату, а вернее, конечно, государю, распоряжающемуся им, принадле-

жит публичная власть — право командовать государством, страной по своему усмотрению. Государь не должен допускать того, чтобы политическая власть в стране находилась еще в чьих-то руках; он обязан концентрировать ее всю только у себя.

Симпатии свои Макиавелли отдает тем единолично управляемым государствам, «где государь правит в окружении слуг, которые милостью и соизволением его поставлены на высшие должности, помогают ему управлять государством».Управляя с помощью слуг, государь «обладает большей властью, так как подданные по всей стране знают лишь одного властелина; если же повинуются его слугам, то лишь как чиновникам и должностным лицам, не питая к ним никакой привязанности». Государь просто поручает своим чиновникам и должностным лицам практическое выполнение его (и только его) воли.

Макиавелли отрицательно относится к тому, чтобы государь, принимая решения, был ограничен чьей-либо волей, испытывал давление постороннего интереса. Суть власти, самодержавия государя в том и заключается, что все в государстве определяется лишь его собственным усмотрением. Отсюда возражения итальянского мыслителя против наличия властных полномочий не только у чиновников и должностных лиц, получивших свои посты из рук государя, но также у баронов и магистратов.

Совершенно чуждо Макиавелли (будем помнить, что речь идет о «Государе») и представление о народе как о носителе, источнике верховной власти. Ни слова нет о правах народа на управление государством, даже на минимальное его подключение к самостоятельному отправлению государственных дел. В политической сфере народу надлежит быть пассивной массой, превращаемой всевозможными манипуляциями со стороны государей в удобный и послушный объект государственной власти.

В «Государе» мало говорится о деятельности правителя, обращенной непосредственно к потребностям и интересам самих управляемых (народа, знати, войска и проч.). По отношению к управляемым Макиавелли советует государю выступать главным образом в облике опекуна народа. При этом правителю следует пребывать в убеждении, что знать — честолюбива, а народ — необузданная масса. Ему следует хорошо помнить, что в мире нет ничего, кроме черни, которая прельщается внешними эффектами и успехом. Умелый государь занимается наведением в стране (городе) порядка, исключающего совершение преступ-

лений должностными и частными лицами. Он ограждает подданных от грабежа чиновников, предоставляет обиженным возможность взывать к его (государя) суду. Плох тот правитель, который не столько опекает своих подданных, сколько обирает их, который не ищет путей их умиротворения. Обеспечивая спокойствие в стране, государь тем самым повышает авторитет верховной (т. е. своей) власти.

Набор благодеяний, идущих от государства к подданным, узок: военные и полицейско-охранительные меры (обеспечение внешней безопасности, устранение внутреннего беспорядка), покровительство ремеслам, земледелию и торговле — вот почти и все. В этом наборе нет, например, места такому благодеянию, как предоставление подданным гарантированных прав и свобод, особенно политических. «Государь» на сей счет занимает, в общем, позицию умолчания. Она не случайна.

Там, где жизнь людей направляется приказом, где ими командуют, с правами и свободами подвластных одни только хлопоты. Кроме того, сам Макиавелли склонен считать, что подданные не очень уж заинтересованы в обладании такими правами и свободами. Людей волнует не их отсутствие, а прежде всего возможность сохранять в неприкосновенности свою **собственность.** Они в состоянии, думает Макиавелли, смириться с утратой свободы, престижа, власти (влияния), но никогда и никому не простят потерю имущества.

Опекая подданных, воздерживаясь (при отсутствии экстраординарных обстоятельств) от «притеснения» народа, государю одновременно нужно совершать все свои действия, адресуемые подданным и рассчитанные на их восприятие именно как благодеяния. Обычно люди не надеются получить от государства что-либо полезное, хорошее для себя. Поэтому, когда они видят «добро со стороны тех, от кого ждали зла, особенно привязываются к благодетелям». В отличие от обид, которые, по Макиавелли, надо наносить разом, благодеяние разумно оказывать малыми порциями, чтобы оно длилось дольше и чтобы подданные ощутили его как можно полней, лучше.

Макиавелли прекрасно сознает, что непременным условием осуществления политической власти в видах, угодных государю, является согласие с ней подданных. Он буквально заклинает правителя ни в коем случае не навлекать на себя их антипатии: «презрение и ненависть подданных — это то самое, чего государь должен более всего опасаться». Завоевывать располо-

жение народа — вот его задача. Ему надлежит «принять меры к тому, чтобы граждане всегда и при любых обстоятельствах имели потребность в нем. Если люди отчуждаются от него, то в таком случае оказывается обреченным и народ — он ввергается в пучину анархии, беспорядка.

Каким образом добиться от подданных того, чтобы они действовали соответственно воле государя и чтобы его власть в стране (городе) осуществлялась нормально? По Макиавелли, такая власть осуществляется нормально, если подданные полностью повинуются государю. Есть два способа достижения повиновения. Первый — любовь к государю. Второй — страх перед ним. Что эффективней и надежней? С точки зрения Макиавелли, лучше всего, разумеется, «когда боятся и любят одновременно, однако любовь плохо уживается со страхом, поэтому если уж приходится выбирать, то надежнее выбирать «страх» и поддерживать его «угрозой наказания, которой невозможно пренебречь».

Делая выбор в пользу страха как такого состояния, которое вернее всего гарантирует государству (государю) покорность его подданных, Макиавелли руководствуется одной из основных аксиом своей политической философии — аксиомой об исконной, от их асоциальной, антиобщественной природы идущей порочности людей — существ эгоистичных и злобных. О людях в целом, убежден автор «Государя», «можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива». Столетие спустя макиавеллиевскую идею **асоциальной сущности человека** воспримет и разовьет Т. Гоббс.

В «Государе» от угрозы наказания, поддерживающей в людях страх перед государством, до самого наказания, расправы расстояние почти незаметное. Правитель, чтобы заставить своих подданных безропотно повиноваться ему, не должен пренебрегать самыми суровыми, нещадными карами. Жестокость допустима не только в военное, но и в мирное время. Например, людей, причисляемых к врагам государственной власти, опасных для нее, государь волен просто уничтожать. Опасаться ответственности ему нечего. Государи находятся вне юрисдикции суда: с государей «в суде не спросишь». Их решения, касающиеся частных дел подданных, должны быть бесповоротными. Вообще подданным нужно постоянно давать чувствовать абсолютную непререкаемость государственной власти.

Эту непререкаемость может сообщить государственной власти только верховная воля, единая и ни от кого не зависящая, господствующая над всем безгранично и безусловно. Лишь такая воля способна обеспечивать само существование государства, его могущество и порядок в стране. В словаре Макиавелли нет понятия «государственный суверенитет». Однако его представления о свойствах, которыми должна обладать государственная власть, показывают, что фактически он совсем близко подошел к формулированию данного понятия — одного из важнейших для науки о государстве, для характеристики природы государства.

Гуманистический дух эпохи Возрождения, каким его наследовал европейский XVI в., «Государя» едва коснулся. В этом труде доминирует, как нам уже известно, отнюдь не превознесение высокого достоинства человеческой личности, создающей и творящей самое себя. Нет в нем апологии свободной воли, направленной к добру и общему благу; нет рассуждений о призвании индивида к гражданско-нравственной деятельности на поприще политики. В фокусе этого макиавеллиевского сочинения — идеальный правитель и **технология** его **властвования.** Прообразом же подобного правителя выступает Цезарь Борджиа (Чезаре Борджа) — поистине сатанинский злодей, в котором автор хотел видеть великого государственного мужа, объединителя Италии.

Отмеченный разлад Макиавелли с гуманизмом проистекает не из своеобразных личных симпатий и антипатий флорентийца. Глубинные истоки этого диссонанса лежат в трагическом несовпадении (а зачастую в открытом конфликте) двух качественно отличных друг от друга измерений, двух разных способов социального бытия: этического и политического. У каждого из них свои собственные критерии: «добро» — «зло» у первого, «польза» — «вред» («выигрыш» — «проигрыш») у второго. Заслуга Макиавелли в том, что он до предела заострил и бесстрашно выразил это объективно существующее соотношение политики и морали.

3. Политические и правовые идеи Реформации

В первой половине XVI в. в Западной и Центральной Европе развернулось широкое общественное движение, антифеодальное по своей социально-экономической и политической

сути, религиозное (антикатолицистское) по своей идеологической форме. Поскольку ближайшими целями этого движения являлись «исправление» официальной доктрины римско-католической церкви, преобразование церковной организации, перестройка взаимоотношений церкви и государства, оно стало называться Реформацией. Главным очагом европейской Реформации была Германия.

Сторонники Реформации разделились на два лагеря. В одном собрались имущие элементы оппозиции — масса низшего дворянства, бюргерство, часть светских князей, рассчитывавших обогатиться посредством конфискации церковного имущества и стремившихся использовать удобный случай для завоевания большей независимости от империи. Все эти элементы, тон среди которых задавало бюргерство, хотели осуществления достаточно скромных, умеренных реформ. В другом лагере объединились народные массы: крестьяне и плебеи. Они выставили далеко идущие требования, боролись за революционное переустройство мира на началах социальной справедливости.

Участие в реформационном движении столь разнородных общественных сил, естественно, определило наличие в нем весьма отличающихся друг от друга политических программ, представлений о государстве, праве, законе. Тем не менее эти программы содержали и общие, характерные для всей Реформации идеи. Например, все сторонники Реформации признавали единственным источником религиозной истины Священное Писание и отвергали католическое Священное Предание. Были они согласны в том, что миряне должны «оправдываться одною верой» без посреднической роли духовенства в «спасении» верующего. Все они желали радикального упрощения и демократизации церковного устройства, осуждали погоню церкви за земными богатствами, были против ее зависимости от римской курии и т. д.

У истоков Реформации стоял и крупнейшим идеологом ее бюргерского крыла являлся немецкий теолог **Мартин Лютер** (1483—1546). Именно он сформулировал те религиозно-политические лозунги, которые вначале вдохновили и сплотили в Германии практически всех поборников Реформации.

Чтобы правильно разобраться в системе политико-юридических взглядов Лютера, надо, во-первых, учесть, что уже к середине 20-х гг. XVI в. он резко выступил против крестьянско-плебейского, революционного лагеря Реформации; во-вторых,

отграничить то, что в лютеровских суждениях прямо связано со злобой дня, от того, что содержит глубинный теоретический смысл; в-третьих, провести различие между субъективно преследовавшимися самим Лютером целями и исторической ролью, которую объективно сыграли высказанные им идеи.

Одним из исходных пунктов лютеровского учения является тезис о том, что спасение достигается исключительно верой. Каждый верующий оправдывается ею лично перед Богом, становясь тут как бы священником самому себе и вследствие этого не нуждаясь более в услугах католической церкви (идея **«всесвященства»).** Только лишь Богу — существу совершеннейшему — обязаны люди (от пап и князей до последнего крестьянина и плебея) повиноваться рабски, служить верноподданнически. В сравнении с Богом абсолютно все смертные ничтожны. Никто из людей не имеет превосходства над себе подобными: клир ничем не отличается от мирян, все сословия одинаковы. Эта трактовка Лютером основоположений христианства в условиях Реформации фактически являлась едва ли не первой раннебуржуазной версией принципа **равноправия.**

Возможность верующим быть внутренне религиозными, вести истинно христианский образ жизни обеспечивается, согласно Лютеру, мирским порядком. Действенность этого порядка обеспечивается благодаря опоре учреждений светской власти (государства, законов) на естественное, а не на божественное право. Будучи в конечном счете производным от воли Божьей, естественное право тем не менее представляет собой качественно иной феномен, чем право божественное. Опирающейся на него светской власти естественное право дозволяет управлять единственно внешним поведением людей, имуществом, вещами. Свобода души, область веры, внутренний мир человека находятся, по Лютеру, вне юрисдикции государства, за пределами действия его законов.

В своей концепции государства Лютер предусмотрел — и это очень важно для понимания ее теоретического значения, — что в сфере естественного права, в границах мирских отношений светской власти следует руководствоваться практической целесообразностью, реальными интересами, определяемыми человеческим разумом." Властвует же целесообразно, управляет разумно тот князь (монарх), который употребляет власть не как привилегию, а отправляет ее как бремя, возложенное на него

Богом. Вообще христианский «управитель должен считать себя слугой, а не господином народа».

Лютер, однако, был чрезвычайно далек от того, чтобы проповедовать необходимость демократического переустройства тогдашней германской государственности. Он наставлял подданных быть покорными монархам, не восставать против власти и смиренно сносить чинимые ею несправедливости.

Система лютеровских политико-правовых воззрений пронизана противоречиями. Идея усиления роли светской власти, ее независимости от папства, которое являлось космополитическим институтом, «работала» на утверждение регионального княжеского абсолютизма. Мысли о монархе как высшем руководителе национальной церкви, о духовенстве как особом сословии, призванном служить государству, освящение светской власти религиозным авторитетом — все это способствовало насаждению культа государства; суеверная вера в государство надолго становилась характерной чертой господствовавшего в Германии политического сознания. Внутренняя религиозность, за которую ратовал Лютер, не предполагала сколько-нибудь серьезного изменения общественно-политического строя той поры: не требовалось упразднять эксплуатацию крестьян феодалами, ликвидировать абсолютистские режимы, устранять духовное порабощение верующих и т. п.

В целом эволюция деятельности и учения Лютера происходила таким образом, что в них нарастали элементы бюргерской ограниченности, узкоклассового политического утилитаризма, религиозного фанатизма, существенно мешавшие дальнейшему развертыванию Реформации.

Крестьянско-плебейский лагерь, который возглавил **Томас Мюнцер** (ок. 1490—1525), обратил реформационное движение в открытую бескомпромиссную борьбу против всяких эксплуататорских порядков, социального неравенства, власти князей, засилья церкви. Пик этой революционной борьбы — Крестьянская война в Германии (1524—1526).

Социальные и политико-правовые идеи восставших крестьянских масс были наиболее определенно изложены в «12-ти статьях» и в «Статейном письме». Первый документ состоял из относительно умеренных и конкретных требований. В нем, в частности, говорилось о необходимости выборности и сменяемости духовных лиц общинами, об обязательности отмены крепостного права, об уменьшении размера податей, оброков и

барщины, об устранении произвола в управлении и судах и т. д. Содержание «Статейного письма», вышедшего из ближайшего окружения Мюнцера, было куда радикальнее. Авторы этого письма заявляли, что крайне бедственное положение народа больше терпеть нельзя. Всем крестьянским общинам надо объединиться в «христианский союз и братство», сообща устранить любыми средствами (в том числе и насильственными) тяготы, создаваемые простым людям духовными и светскими господами. В «христианском союзе и братстве», который должен будет охватить всю страну, установится справедливый общественный строй; его принципом явится служение «общей пользе». Поскольку «Статейное письмо» задачу учреждения такого союза связывало с народными массами, вполне логично допустить, что в них оно видело и носителя власти при новом социальном порядке.

Мысль о том, что власть следует передать простому народу, шла, несомненно, от Мюнцера, по мнению которого лишь обездоленному люду чужды эгоистические цели и он движим общими интересами, стремится к «общей пользе». Мюнцер порицал лютеровское понимание существовавшего светского государства как организации, устанавливающей и охраняющей с помощью юридических законов «гражданское единство» между разными конфликтующими слоями общества с их различными потребностями и религиозными верованиями. Он считал, что Лютер, обосновывая изъятие из ведения светского государства всех общезначимых дел религиозно-этического плана, фактически оправдывал узурпацию данного государства социальными верхами, которые распоряжались им вовсе не ради поддержания «гражданского единства», а в целях удовлетворения своих корыстных партикулярных интересов. Волю и цели Бога способно осуществить только то государство, которое сообразует свое бытие с общей целью мирового развития, целью всего сущего.

Для того чтобы сбросить «безбожников с трона правления» и выдвинуть на их место людей низших и простых, надо воспользоваться мечом. Это, по Мюнцеру, неизбежно и законно. Другого средства нет, пока светские и духовные князья грубой силой подавляют трудящихся крестьян. Новый строй тоже будет вынужден прибегнуть к мечу, ибо ему придется защищать власть общественного целого над эгоистическими социальными группировками.

Мюнцер не предрешал в деталях формы государственного устройства, принципы управления и т. п. в обществе, где простой трудящийся народ и впрямь окажется источником и субъектом политической власти. Во взглядах Мюнцера есть зачатки республиканских идей; в известной степени эти идеи восходят к соответствующим представлениям таборитов. Отчетливо было сформулировано им требование обеспечить охрану основ государства, определение направлений государственной политики и постоянный контроль над нею исключительно самими народными массами. В этом ярко выразился демократизм мюнцеровской программы.

Как теолог (хотя он и приблизился к атеизму), Мюнцер черпал доказательства правоты своих убеждений в Библии, как человек активного революционного действия, он стремился к практическому воплощению на земле «царства Божьего» — общественного строя, в котором не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности, ни обособленной, противостоящей членам общества и чуждой им государственной власти.

К числу виднейших идеологов и влиятельных деятелей Реформации принадлежал **Жан Кальвин** (1509—1564). Обосновавшись в Швейцарии, он опубликовал там богословский трактат «Наставление в христианской вере» (1536). Сердцевина кальвинского сочинения — **догмат о божественном предопределении.** Согласно Кальвину, Бог заранее твердо определил одних людей к спасению и блаженству, других — к погибели. Люди бессильны изменить волю Бога, но могут догадываться о ней по тому, как складывается у них жизнь на земле. Если их профессиональная деятельность (ее предуказывает Бог) идет успешно, если они набожны и добродетельны, трудолюбивы и покорны властям (установленным Богом), значит, Бог благоволит к ним.

Из догмата об абсолютном божественном предопределении для истинного кальвиниста проистекал прежде всего долг целиком посвящать себя своей профессии, быть максимально бережливым и рачительным хозяином, презирать наслаждения и расточительность. Из этого догмата также следовало, что благородство происхождения и сословные привилегии феодалов вовсе не столь важны, ибо не ими обусловливаются предызбранность и спасение человека. Таким образом, Кальвин сумел дать специфическими религиозными средствами мощный импульс

процессу формирования буржуазной социально-экономической практики и духовной атмосферы в Западной Европе.

Пробуржуазный характер носила и произведенная Кальвином коренная **реформа устройства церкви.** Церковные общины стали возглавлять старшины (пресвитеры), избиравшиеся обычно из наиболее богатых мирян, и проповедники, не имевшие специального священнического сана, исполнявшие религиозные функции как служебные обязанности. Пресвитеры вкупе с проповедниками составляли консисторию, которая ведала всей религиозной жизнью общины. Идея подобного переустройства церкви, воспринятая в учениях о политике, в своем дальнейшем развитии явилась концептуальной базой для разработки республиканских и даже республиканско-демократических программ.

Сам Кальвин, однако, в вопросах о государстве был очень осмотрителен. Осуждая феодально-монархические круги за творимые ими насилия, произвол, беззакония и предрекая за это правителям Божью кару, орудием которой могут стать их собственные подданные, он в то же время всякую власть объявлял божественной. Право сопротивляться тирании Кальвин признавал только за подчиненными государю органами власти, церковью, представительными учреждениями. Открытое неповиновение и свержение тирана допустимы, на его взгляд, лишь тогда, когда использованы все способы пассивного сопротивления, исчерпаны все легальные формы борьбы. «Наихудшей формой правления» была для Кальвина демократия. Предпочтение он отдавал олигархической организации управления государством.

Отличительное свойство кальвинистской доктрины — заключающаяся в ней религиозная нетерпимость ко всяким иным воззрениям и установкам, в особенности к крестьянско-плебейским ересям. Зловещую суровость доктрины дополняла и завершала не менее свирепая политическая практика Кальвина, который в 1541—1564 гг. руководил Женевской консисторией. Эта консистория фактически подчинила себе магистрат города. За горожанами была установлена слежка, чуть ли не всеобъемлющей регламентации подверглись самые разные стороны общественной жизни, за малейшее нарушение предписанных норм назначались тяжкие наказания, вошли в обыкновение казни тех, в ком усматривали еретиков.

Кальвинистская идеология сыграла в истории заметную роль. Она существенно содействовала совершению первой буржуазной революции в Западной Европе — революции в Нидерландах и утверждению в этой стране республики. На ее основе возникли республиканские партии в Англии и Шотландии. Вместе с другими идейными течениями Реформации кальвинизм подготовлял тот «мыслительный материал», на почве которого в XVII—XVIII вв. сложилось классическое политико-юридическое мировоззрение буржуазии.

Роль, сыгранная в истории кальвинистской идеологией, оказалась не просто заметной, но еще и неоднозначной. В сложной обстановке социально-политической борьбы, которая сопутствовала в ряде западноевропейских стран становлению абсолютных монархий, отдельные положения кальвинизма использовались представителями консервативной феодальной оппозиции, противниками укрепления централизованной государственной власти. Эти дворянские круги, оберегая свои сословные привилегии, апеллировали, в частности, к тезису Кальвина о возможности сопротивления магистратов королю в случае попрания им божественных законов, ущемления свободы народа.

• Политические писатели, защищавшие интересы упомянутых дворянско-оппозиционных кругов, получили название **монархомахов** (борцов с монархами, тираноборцев). Во второй половине XVI — начале **XVII** в. довольно широкую известность приобрели сочинения **Ф. Гетмана «Франко-Галлия», Юния Брута** (псевдоним) «Защита против тиранов», **Т. Беза «О** праве магистратов по отношению к подданным», **Дж. Бьюкенена** «О царском праве у шотландцев» и др. Своеобразным было конкретное содержание каждого из перечисленных трудов. Однако имелось и несколько общих идей, которые так или иначе разрабатывались во всех этих сочинениях.

В них много говорилось о «народе» и от имени «народа». Но под ним подразумевались отнюдь не социальные низы, трудящийся люд, крестьянско-плебейские массы, а собрания сословных представителей, преимущественно же феодальная знать. Всячески подчеркивалось, что суверенитет «народа» выше прерогатив монарха и он не должен быть ограничен волей государя. Последняя связана условиями того договора, который монархи заключают со своими подданными. Только наличие и строгое соблюдение такого договора делают государственность

нормальной, власть самого государя — законной. Если монарх преступает стоящие над ним законы (посягает на имущество, исконные свободы, жизнь подданных), становясь форменным тираном, «народ» вправе и обязан низвергнуть его.

Идеи тираноборцев своей классово-исторической сутью были обращены в прошлое. Институты старой сословно-представительной системы, слабо интегрированное средневековое государство, уже пошатнувшийся церковный космополитизм монархомахи противопоставили централизующейся политической власти позднефеодального общества, набиравшей силу единой национальной государственности, которые в принципе выражали тогда прогрессивные тенденции социального развития. Что же касается самого факта актуализации монархомахами и настойчивого внедрения ими в идеологический оборот, в язык политики таких ключевых понятий политико-юридической науки, как «суверенитет народа», «общественный договор», «законность государственной власти», «границы власти государства», «право на сопротивление» и др., то этот факт имел, несомненно, позитивный практический и теоретический смысл.

Тираноборцы вели яростные атаки против концентрации в руках монархов абсолютной власти, когда появилось «Рассуждение о добровольном рабстве» **Этьена Ла Боэси** (1530—1563). В этой работе монархический строй отвергался как таковой по причине его антиобщественной, антигуманной природы. В «Рассуждении» была предпринята попытка ответить на два основных вопроса: почему миллионы людей сами отказываются от своей свободы, становясь невольниками государей, и благодаря чему государям удается достигать этого состояния и удерживать его.

Ла Боэси полагал, что в стародавние времена властители насилием и обманом отняли у людей естественно присущую им свободу. Постепенно человеческая память забыла это зло, с ним примирились; оно укоренилось и стало воспроизводиться уже силой привычки. Государи всячески культивируют у своих подданных привычку сознавать и ощущать себя бесправными рабами. От свободы люди отрекаются также вследствие трусости, страха, которые порождает в них тиранический режим. Наконец, в подневольное состояние они впадают из-за благоговения перед верховной властью, внушаемого различными пышными символами и ритуалами.

Чтобы удерживать народ в добровольном рабстве, государи обзаводятся массой приспешников. Они образуют целую касту — пирамиду подручных — от нескольких фаворитов монарха до многих тысяч его слуг, охранников, чиновников и т. д. Вся эта каста извлекает личную выгоду из своего положения: наживается и преуспевает, помогая монарху эксплуатировать народ и господствовать над ним.

Таким образом, Ла Боэси выявил ряд типичных черт процедуры властвования, свойственной социально разнородному обществу, причем не только раскрыл их, но также дал им надлежащую оценку с позиций широких народных масс. В этом заключался его важный вклад в политико-юридическую теорию, в развитие прогрессивной демократической мысли.

Итак, идеологи и деятели Реформации основательно потрудились над тем, чтобы расшатать феодально-церковные порядки, которые в XVI в. стали нестерпимо стеснять течение социально-политической жизни. Они критиковали и дискредитировали данные порядки. Ими руководило при этом пробудившееся и крепнувшее понимание светской власти (государственности) не только лишь как простого проводника воли Бога и церкви, но и как института, имеющего свой собственный резон, свои особенные черты, возможности и цели. Такой подход стад заметной вехой на пути консолидации представлений о государстве в специальную, относительно самостоятельную систему научно-теоретического знания — государствоведение.

Завоеванием политико-юридической мысли, реалистически постигающей мир государства и права, стал сформулированный в эпоху Реформации вывод о том, что **свобода мысли и совести** есть предпосылка и обязательный признак антидеспотического, демократически организованного человеческого общежития. М. Лютер говорил: «Ни папа, ни епископ, ни какой бы то ни было человек не имеет права установить хоть единую букву над христианином, если не будет на то его собственного согласия». Эта идея безусловной необходимости «собственного согласия» индивида с предписываемым ему «сверху» образом мыслей по своему общественному звучанию вышла далеко за сферу религиозно-нравственных отношений. Примененная к анализу и оценке политической действительности, она сыграла как в самой социальной истории, так и в науке о государстве и праве благотворную, революционизирующую роль.

4. Боден

В последней трети XVI столетия Франция с проникновением в нее кальвинизма оказалась ареной ожесточенного религиозного противоборства. Не на жизнь, а на смерть конфликтовали, с одной стороны, католики, с другой — протестанты. Никто из них не признавал принципа веротерпимости, т. е. не соглашался с равнозначимостью, равнодостоинством и равноправием различных конфессий. Это противоборство, своей остротой и масштабами походившее на гражданскую войну, создавало реальную угрозу жизни самого государства. Все яснее становилось, что только мир мог сохранить и религию, и разнообразные течения в ней. Мир в общественном сознании приобретал характер приоритетной ценности. Надежда же на обеспечение мира и общих интересов страны, а не отдельных групп ее населения связывалась с монархом. Но с таким, воля которого могла бы стать единственным и обязательным законом для всех подданных, которая исключала бы вероятность любого сопротивления законной королевской власти. Формировалось мнение, что даже тирания лучше гражданской войны, ввергающей нацию в хаос, несущей ей распад.

Теоретическое обоснование того, каким образом королевская власть сумеет быть способной в любом случае защищать и осуществлять общегосударственные интересы, стоящие выше религиозных и иных распрей, предпринял выдающийся французский политический мыслитель Жан **Боден** (1530—1596). Взгляды на государство, на пути и методы упрочения централизованной монархической власти изложены им в главном его труде «Шесть книг о республике» (1576). Под «республикой» Боден здесь имеет в виду то же, что обозначали этим словом в Древнем Риме, т. е. государство вообще.

Открывается труд дефиницией государства. По Бодену, «государство есть управление множеством семейств (или домохозяйств. — *Л. М.)* и тем, что является общим у них всех, осуществляемое суверенной властью сообразно праву». Фактически все «Шесть книг о республике» посвящены раскрытию смысла и содержания этого определения. В первой рассматриваются основы социальной общности. Во второй — формы государства. В третьей — институты. В четвертой — перемены в устройстве государства и контроль за ними. В пятой — приспособление к обстоятельствам и задачи государства. В шестой, послед-

ней, — средства власти и вопрос о лучшей государственной форме.

Ячейкой государства у Бодена выступает семья (домохозяйство). По своему статусу глава семьи представляет собой прообраз и отражение государственной власти. Государственность как организация возникает посредством договора, и высшая ее цель не в том, чтобы обеспечивать внешнее благоденствие людей, но чтобы, гарантируя мир внутри общности и защищая общность от нападения извне, заботиться об истинном счастье индивидов. Последнее традиционно заключается в познании Бога, человека и природы, а в конечном итоге — в почитании Бога. Не должно быть никаких поводов для выступления против государства, в особенности еще и потому, что оно суверенно.

Разработка проблемы **суверенитета государства** есть крупнейший вклад Бодена в развитие политико-теоретического знания. «Суверенитет, — утверждает Боден, — есть абсолютная и постоянная власть, которую римляне называют величием (достоинством)... означающим высшую власть повелевать». Абсолютность суверенитета имеет место тогда, когда суверенная власть не знает каких-либо ограничений для проявлений своего могущества. Постоянство суверенитета имеет место тогда, когда суверенная власть существует неизменно в течение неопределенно долгого срока; временная власть, устанавливаемая на какой-то определенный период, не может сохраняться в качестве верховной силы. Суверенная власть, по Бодену, есть также власть единая. В том смысле единая, что ее прерогативы принадлежат только ей; она не может (не должна) эти прерогативы делить с кем бы то ни было; она не может (не должна) допускать никаких органов, которые стояли бы над нею или стояли рядом и конкурировали с ней.

Боден выделяет пять отличительных признаков суверенитета. Первый из них — издание законов, адресуемых всем без исключения подданным и учреждениям государства. Второй — решение вопросов войны и мира. Третий — назначение должностных лиц. Четвертый — действие в качестве высшего суда, суда в последней инстанции. Пятый — помилование.

К своей трактовке суверенитета государственной власти Боден делает ряд важных добавлений и уточнений. Одно из них касается тех требований, которые непременно должны соблюдаться суверенной государственной властью. Например, по-

следней вменяется блюсти (при всей ее неограниченности, абсолютности) законы божественные и естественные. Вместе с тем суверенной государственной власти, стоящей выше всяких человеческих законов и свободно распоряжающейся жизнью и смертью своих подданных, нельзя вмешиваться в дела семьи, нарушать принцип веротерпимости, и в особенности взимать подати с подданных без их согласия, помимо воли собственника. С точки зрения Бодена, единство, неделимость суверенитета государственной власти на практике совмещаются с дифференциацией власти и управления, которые не всегда находятся в тождестве. Обычно носитель суверенной власти поручает временно и на определенных условиях осуществление некоторых функций власти назначаемым должностным лицам. Без соответствующего поручения суверена должностные лица ничего не могут делать ни в отношении подданных, ни в отношении друг друга.

Издание общеобязательных законов относится к первому по значимости отличительному признаку суверенитета. Суверен издает законы, но не создает право. Боден строго их различает, понимает их разнокачественность. Право «несет с собой справедливость, а закон — приказ».

Как глубокий политический мыслитель, Боден не мог не поставить вопрос о том, где коренится, как появляется суверенитет и способен ли он к отчуждению, передаче. На первую часть вопроса ответ таков: «Суверенитет кроется в совокупности свободных и разумных существ, составляющих народ». Упоминание тут о народе отнюдь не свидетельствует о том, что Боден — приверженец народовластия. На вторую часть поставленного вопроса он отвечает следующим образом: «Эту верховную и постоянную власть над гражданами с правом жизни и смерти народ может передать одному из граждан без всяких ограничений так же, как может это сделать собственник, желающий кого-либо одарить».

Таким «одним из граждан» у Бодена оказывается монарх. Вот его аргумент в пользу монархии. Подобно тому как во Вселенной над всем властвует Бог, а на небе — солнце, так и у особей, образующих общность, должен быть один правитель. Боден — убежденнейший сторонник действительно суверенной (в его трактовке — абсолютистской) монархической власти. Отсюда вовсе не вытекает категорическое отрицание им в условиях монархизма отдельных элементов аристократических и де-

мократических форм правления. Аристократические элементы возможны, в частности, когда государь назначает на должности только знатных, лучших, богатых; демократические элементы начинают присутствовать в государственном управлении, если монарх открывает доступ к должностям практически всем свободным и разумным индивидам.

По способу осуществления власти Боден делит все государства на три вида: законные, вотчинные (сеньоральные), тиранические. Законным является то государство, в котором подданные повинуются законам суверена, а сам суверен — законам природы, сохраняя за своими подданными их естественную свободу и собственность. Вотчинные государства суть те, в которых суверен силой оружия сделался обладателем имущества и людей и правит ими как отец семейства семьей. В тиранических государствах суверен презирает естественные законы, распоряжаясь свободными людьми, как рабами, а их собственностью — как своей.

Лучшим, по мнению Бодена, является такое государство, в котором суверенитет принадлежит монарху, а управление имеет аристократический и демократический характер. Такое государство он называет королевской монархией. Идеальным для страны является такой монарх, который боится Бога, «милостив к провинившимся, благоразумен в предприятиях, смел в осуществлении планов, умерен в успехе, тверд в несчастье, непоколебим в данном слове, мудр в советах, заботлив о подданных, внимателен к друзьям, страшен врагам, любезен с расположенными к нему, грозен для злых и ко всем справедлив».

Боден стремится к гармонической справедливости. Она для него есть распределение наград и наказаний и того, что принадлежит каждому как его право, совершаемое на основе подхода, заключающего в себе принципы равенства и подобия. В данной связи уместно заметить, что в отличие от Макиавелли, рассматривавшего право преимущественно как средство для достижения тех или иных государственных целей, у Бодена само право выступает целью бытия государства.

Политико-теоретические взгляды Бодена по своему интеллектуальному содержанию и историческому смыслу представляют собой прорыв к горизонтам политико-правовой идеологии Нового времени. Наука о политике, власти, государстве и праве в последующие столетия ушла далеко вперед от рубежей XVI в. Однако в том, что такое движение состоялось, бесспор-

но, велика заслуга Бодена, который в контексте того времени убедительно доказывал необходимость государственного суверенитета и вместе с тем очерчивал пределы деятельности государственной власти, возвышал достоинство права.

5. Политико-правовые идеи европейского социализма XVI—XVII вв.

Особый, антибуржуазный смысл разработка вопросов власти, государства и права приобретает в рамках такого общественного движения, каким явился социализм. Именно в XVI—XVII вв. он стал занимать самостоятельное и достаточно заметное место в умственной жизни европейского общества. К проблематике государства, права, власти мыслители-социалисты обращаются в поисках ответа на вопрос о том, какими должны быть политико-юридические институты, способные адекватно воплотить **строй, основанный на общности имуществ, покончивший с частной собственностью,** с материальным неравенством между людьми, с прежними тиранническими формами правления.

Внутри этого движения, выражавшего извечные устремления общественных низов к социальной справедливости, складывались и циркулировали весьма разные взгляды и представления. Эти идеологические образования отличаются друг от друга не только в силу того, что неодинаковы защищаемые ими проекты организации публичной власти будущего. Различен и содержащийся в них принцип, в соответствии с которым должен создаваться и функционировать новый миропорядок. В одних случаях на передний край выдвигается и таким принципом признается рациональность, в иных случаях — свобода, в третьих — равенство и т. д. В таких проектах преломляется весьма различный социально-исторический опыт. То же надо сказать и о методологии проектирования социалистами системы политико-юридических институтов, пригодной — с их точки зрения — для грядущего общества. Немаловажные различия есть в манере, приемах, стиле изложения политико-юридических идеалов, фигурирующих у названных мыслителей.

Наиболее видными писателями социалистического направления в рассматриваемый период были **Томас Мор** (1478—1535) и **Томмазо** Кампанелла (1568—1639). Т. Мор — автор по-своему эпохального произведения «Утопия» (1516). Т. Кампанелла соз-

дал всемирно известный «Город Солнца» (1602, первая публикация — 1623).

Сочинения подобного профиля обычно начинаются с резкой критики социальных и государственно-правовых порядков современной авторам цивилизации. Страницы таких произведений пронизывает ненависть к общественному устройству, политико-юридическим установлениям, порожденным частной собственностью и оберегающим ее. В ней видят корень всех социальных зол. Ей ставятся в вину нищета масс, преступность, всяческие несправедливости и т. д. Мор утверждает в «Утопии», что, пока существует частная собственность, нет никаких шансов на выздоровление социального организма. Больше того: «Где только есть частная собственность, там вряд ли возможно правильное и успешное течение государственных дел». Выход у человечества один — «совершенное уничтожение частной собственности».

Общество, согласно Мору, является результатом заговора богачей. Государство же — их простое орудие. Они его используют в целях угнетения народа, для защиты своих корыстных материальных интересов. Силой, хитростью и обманом богачи подчиняют себе бедный люд, обездоливают его. Делается это и с помощью законов, предписаний власти, которые навязываются народу от имени государства.

В укор тогдашнему реальному обществу Мор рисует воображаемую страну (Утопию), которая сумела избавиться от частной собственности и сопутствующих ей пороков и смогла вследствие этого зажить почти беспроблемной, блаженной жизнью. В Утопии нет частной собственности. Земля там — собственность общественная. Обществу принадлежит и вся производимая в нем продукция. Она вырабатывается семейно. Каждая семья занимается определенным ремеслом. Семейно-ремесленная организация составляет производственную структуру утопийского общества. Сельскохозяйственные работы ведутся на началах трудовой повинности, которую обязаны отбывать все граждане. Рабочий день длится шесть часов. Особые должностные лица следят за тем, как работают утопийцы.

Утопийцы живут не зная нужды; люди в Утопии пребывают в достатке. Однако достаток этот достигается весьма специфическим образом. Во-первых, принудительным привлечением к труду почти всех мужчин и женщин. Во-вторых (что очень важно заметить), сокращением потребностей, связанным с край-

ней невзыскательностью утопийцев; жители Утопии довольствуются простой и грубой, притом одинаковой для всех, одеждой, неведомы им никакие излишества и роскошь.

Парадоксальным представляется наличие в Утопии института рабства. По Мору, в этой идеальной стране есть (и главное — должны быть) рабы, к тому же еще обязанные носить кандалы. Для автора «Утопии» было немыслимо, чтобы радость бытия утопийцев омрачалась необходимостью выполнять разные неприятные работы: забивать скот, вывозить нечистоты и т. п. Добровольцев на такие работы почти не находилось. Отсюда потребность в рабах, на плечи которых взваливался сей тяжкий непривлекательный труд. Рабами становились военнопленные, преступники, отбывающие наказание, а также люди, приговоренные к смерти в других государствах и выкупленные утопийцами. Рабство в Утопии не передается по наследству, сын раба — свободный человек. Да и сами рабы могли быть высвобождены из своего рабского состояния.

Господство общественной собственности, если верить Мору, исключает те преступления, коими изобилует мир, построенный на частной собственности. Именно она, полагал писатель, питает такие дурные человеческие страсти, как алчность, жадность, всемерное стремление во что бы то ни стало увеличить свое богатство, эгоизм и проч. Преступность как таковая все же имеет место в Утопии, и борьба с ней есть, по убеждению Мора, одна из главных забот государства.

Утопия — государственно-организованное общество. Правда, не совсем ясно показано Мором, какой является утопийская государственность: федеративной или унитарной. Зато вполне обозначена им структура публичной власти и порядок ее формирования. Каждые 30 семейств избирают должностное лицо — филарха, 10 филархов — одного протофиларха. Филархи на специальном собрании избирают тайным голосованием правителя государства (принцепса) из четырех кандидатов, названных народом. Принцепс избирается пожизненно. Но он может быть смещен, если будет заподозрен в стремлении к тирании. Остальные должностные лица и сенат, который состоит из старых и умудренных опытом граждан, избираются ежегодно. Важные дела в Утопии решаются принцепсом с участием сената и народного собрания. К числу таких дел относятся администрирование, составление хозяйственных планов, учет и

распределение (с общественных складов) произведенной продукции.

Пользующаяся симпатией Мора форма правления едва ли может быть отнесена лишь к какой-то одной традиционной форме: демократической, олигархической либо монархической. Это скорее некое «смешанное правление», которому надлежало вобрать в себя позитивные черты упомянутых выше традиционных форм. Впрочем, неоднозначным в целом ряде отношений, «смешанным» выступает весь социальный проект, предложенный Мором.

В отличие от Мора Кампанелла в «Городе Солнца» прямо и открыто не занимается бичеванием неприемлемых для него социально-экономических и политико-юридических порядков. Их острая критика дается итальянским социалистом как бы «за кадром», в подтексте. На первый план он выставляет панораму жизнеустройства города-государства соляриев. Сначала — о системе публичной власти в нем. Она складывается из трех ветвей, создаваемых применительно к трем основным видам деятельности и «заведующих» каждой из них. Каковы эти виды деятельности? Во-первых, военное дело; во-вторых, наука; в-третьих, воспроизводство населения, обеспечение его пищей и одеждой, а также воспитание граждан. Ветвями (отраслями) власти руководят три правителя, именуемые соответственно: Мощь, Мудрость, Любовь. Им непосредственно подчинены три начальника, каждый из которых, в свою очередь, распоряжается тремя должностными лицами.

Венчает управленческую пирамиду верховный правитель — Метафизик, превосходящий всех сограждан ученостью, талантами, опытом, умением. Он — глава как светской, так и духовной власти, ему принадлежит право окончательного решения по всем вопросам и спорам. На посту верховного правителя Метафизик пребывает отнюдь не пожизненно, а лишь до тех пор, пока среди соляриев не появится человек, превосходящий его в знаниях, научных успехах, в способностях управлять государством. Коль скоро такой человек появился, Метафизик сам обязан отказаться от власти в его пользу. Метафизик осуществляет верховную власть, опираясь на трех высших своих советников, правителей: Мощь, Мудрость, Любовь. Они тоже обладают незаурядным умом, выдающимися организаторскими способностями, высокими моральными достоинствами.

Эти четверо — единственные из магистратов, которые не могут быть смещены по воле народа и на взаимоотношения которых между собой народ не оказывает влияния. Остальные начальники и должностные лица прежде чем попасть на тот или иной официальный пост проходят процедуру избрания.

В «Городе Солнца», где нет более частной собственности, земледелие, ремесла и т. д. являются делом совместного труда соляриев, коим ведают правители с подчиненными им должностными лицами — специалистами. Сообща произведенное распределяется справедливо, по меркам необходимости. Все, в чем солярии нуждаются, «они получают от общины, и должностные лица тщательно следят за тем, чтобы никто не получал больше, чем ему следует». Не только обеспечение каждого солярия требуемой долей материальных благ и попечение о его досуге, общении, здоровье входят в круг обязанностей должностных лиц «Города Солнца». Они также планомерно обучают и воспитывают членов общины, заботятся о состоянии их духа. Значительную роль отводит им Кампанелла в заботе о продолжении рода соляриев. Государство вмешивается (конечно, в интересах общего блага) даже в творчество поэтов, предписывая им те формы, в которые они должны облекать свое вдохновение.

Содержание «Города Солнца» отчетливо демонстрирует присутствие в ранних социалистических доктринах двух практически несовместимых начал. Верная оценка интеллектуальных, нравственных и т. п. достоинств человека как факторов, призванных определять его положение в обществе, сплошь и рядом переплетается с установками на авторитарность, аскетизм, с небрежением отдельной человеческой личностью, с равнодушием к созданию соответствующих организационных и правовых условий для ее свободного всестороннего развития.

Вот один из самых разительных примеров указанного противоречия. Солярии участвуют в политическом процессе, но участвуют скорее в качестве статистов, поскольку голос их не решающий, а в лучшем случае лишь совещательный. Вершат же, по существу, все дела в государстве правитель-первосвященник (Метафизик) и помогающие ему три соправителя (Мощь, Любовь, Мудрость). Жизнь соляриев, взятая фактически во всех ее проявлениях, заранее скрупулезно расписана. Каждый мало-мальски значимый шаг граждан «Города Солнца» направляется и контролируется. Даже имена подбираются «не случайно, но определяются Метафизиком». Солярии удовле-

творены своим бытием: никто из них не терпит, по мнению Кампанеллы, никакого недостатка ни в необходимом, ни в утехах. Они не ощущают — скажем от себя — сковывающего их духа однообразия. Этот дух царит над всем. У соляриев одинаковое жилье, одежда и пища, одинаковые занятия, развлечения, строй мыслей, обыкновения и проч. Неповторимость каждого отдельного человека, его самостоятельность, инициативность, наличие у него собственных своеобразных потребностей, стремлений в «Городе Солнца» особой ценности не имеют. Доминируют интересы государства, а интересы частных лиц — лишь постольку, поскольку они являются частями государства. Не раз повторится потом в политических доктринах социалистов такое оттирание на далекую периферию потребностей и интересов «частных лиц».

Типичная для политико-юридических воззрений социалистов рассматриваемого периода деталь. Справедливо уделяя пристальное внимание вопросам законодательства, которое должно утвердиться в государственно-организованном обществе, базирующемся на общности имущества, на принципах коллективизма, они крайне скупо говорили (если говорили вообще) о правах и свободах индивида, о правовых связях гражданина и государства, о системе надежных гарантий таких прав и свобод и т. д. Это, кстати говоря, очень характерно и для последующих поколений социалистов.

6. Суарес

На своем пути Реформация встретила сильное противодействие римско-католической церкви и ее идеологов. В рядах последних оказалось много представителей ордена иезуитов (учрежден в 1534 г.), который стал главным орудием Контрреформации, объединив наиболее ревностных охранителей католицизма. Ведущим центром иезуитского движения в XVI в. являлась Испания, а одним из самых крупных и авторитетных богословов, принадлежавших к этому ордену, был **Франциско Суарес** (1548—1617). Его труды «О законах и Боге-законодателе» (1612) и «Защита веры против властителей Англии» (1613) — приметная веха в развитии западноевропейской политико-юридической мысли на закате Средневековья и в преддверии Нового времени.

Сверхзадача, решаемая Суаресом, — **удержать законоведение, знание о политике и государстве в сфере теологии,** в границах идейных установок римско-католической церкви. Согласно им, творцом и высшим законодателем мира выступает Бог — источник всех законов, их силы, легитимности, непререкаемости. По примеру Фомы Аквинского Суарес делит законы на четыре иерархически связанных разряда. Первый — это идущий от самого Бога вечный божественный порядок. Второй — естественный закон, в нем отражается все сотворенное Богом. Третий — закон положительный (церковный и гражданский). Четвертый — закон божественного откровения, закрепленный в Священном Писании и содержащий принципы должного отношения людей к Богу и друг к другу.

Твердой, логически безупречной последовательности в представлениях Суареса о характере субординации данных категорий законов нет. Так, он полагает, что естественный закон непосредственно проистекает из природы и тождествен разуму, может познаваться без божественного откровения, поскольку начертан в душе каждого. Веления естественного закона не может отменить ни власть земная, ни власть небесная, т. е. Бог.

Естественное право, будучи отражением божественного порядка, вечного закона, универсально — оно одинаково обязывает всех людей. Вместе с тем обязательность естественного права есть результат действия собственно природных необходимостей, следствие «природы вещей». Но вот законы положительные создаются самими людьми. Право гражданское, например, образуется из законов государств и империй. От него, по Суаресу, отличается право народов (наций). Отличается прежде всего тем, что не является плодом законодательствования той или иной земной суверенной воли; у него также иной источник и иная сфера применения. Право наций (народов) есть неписаное право, основывающееся на обычаях всех или почти всех народов. Его значимость универсальна: «Право наций... есть закон, который все народы и нации должны соблюдать в отношениях между собой... Род человеческий, на сколько бы разных народов и государств он ни делился, всегда представляет собой некое единство, не только как вид, но и как нравственное и политическое целое». В Суаресе справедливо видят одного из предшественников создателя современного международного права, зачинателя новоевропейской школы естественного права Г. Гроция.

Учение Суареса о законах лежит и в фундаменте его концепции государства. Отправной пункт соответствующих суждений испанского богослова лежит в проблеме цели, преследуемой государством и заключающейся в общем благе, понимаемом как улучшение сложившегося политического тела (сообщества). Последнее же есть единое целое и складывается оно из многих автономных групп и общностей, олицетворяя собой правовой порядок, обусловливаемый наличием законов.

Суарес считает закон принадлежностью разумной природы, ибо только разумные существа способны издавать законы и сознательно повиноваться им. Закон является продуктом разума и воли: разум дает указание, воля движет и обязывает. Закон есть акт, которым высший обязывает низшего. При этом закон должен обладать следующими свойствами: а) всеобщностью; б) справедливостью; в) постоянством; г) известностью, т. е. должен быть обнародован. Закон извне предписывает, дозволяет или запрещает и наказывает. Его цель — совершенствование людей и через это — улучшение политического союза, государства.

Народ по своему усмотрению может устанавливать любую форму правления (сам Суарес отдает предпочтение монархии). Но при всех формах правления правители получают свои прерогативы от народа, с его согласия (одобрения). Такое согласие есть своего рода договор между народом и правителем, по которому народ обязывается соблюдать лояльность по отношению к правителю, а правитель обязуется справедливо управлять государством и ревностно печься об общем благе. Касаясь вопроса о нарушении правителями условий состоявшегося между ними и народом договора, Суарес говорит, что в тех случаях, когда действия власть имущих противоречат нормам религии и предписаниям церкви, у народа есть основание оказывать им сопротивление. Церковь имеет право устанавливать законы, обязательные для верующих, она вправе удерживать и направлять самого правителя не только как человека, но и как властвующую персону. Прямой мирской (светской) власти римский папа над подданными государства не имеет. Но церкви достаточно, чтобы ей должным образом повиновались светские правители и чтобы папа исправлял и отменял те гражданские законы, исполнение которых грозит гибелью человеческой души.

В борьбе против светской власти идеологи католицизма, защищая притязания римской курии на верховенство в делах го-

сударственных, продолжили разработку, хотя и в своеобразном ключе, проблем права и закона, природы публичной власти, общественного договора, народного суверенитета и др. Тем самым они тоже так или иначе содействовали расширению знания об этих фундаментальных проблемах науки о государстве и праве, способствовали привлечению к ним обостренного внимания своих современников, последующих поколений политических мыслителей и правоведов.

7. Альтузий

На излете эпохи Возрождения и Реформации европейский резонанс получило сочинение «Политика, изложенная методически и проиллюстрированная примерами сакральными и мирскими» (1603). Оно вышло из-под пера крупнейшего немецкого политического мыслителя рубежа XVI—XVII вв. **Иоганна Альтузия** (1557—1638). Горячий приверженец кальвинизма и защитник реформатской церкви, Альтузий был не только кабинетным ученым. Ряд лет он избирался синдиком (градоначальником) голландского города Эмдена. Знание о политике он черпал не из одних лишь книжных источников: многое приобреталось им также из анализа собственной практической деятельности на публично-властном поприще.

Разделяя теологические постулаты Реформации, Альтузий верил в то, что последнее слово в решении судеб Вселенной, судеб людей остается за праведным Богом, за божественным провидением. Но это не воспрепятствовало успешному осуществлению немецким мыслителем (разумеется, успешному применительно к социально-историческим и духовно-культурным условиям Западной Европы начала XVII в.) попытки создать научную, рационально упорядоченную теорию политики и представить в логически систематизированном виде всю сферу права.

Свою концепцию политики Альтузий формулирует так: «Политика есть искусство, благодаря которому люди организуют, обустраивают и оберегают свое совместное существование. Отсюда ее название «Симбиотика» — искусство совместной жизни». Эта жизнь складывается и протекает по своим собственным, специфическим правилам. Поэтому изучать и проводить политику надлежит без привнесения в нее соображений

философского (этического), теологического и юридического характера, без апелляции к добродетели, благочестию и праву.

С точки зрения Альтузия, исключительно политика (и никакая другая дисциплина) призвана заниматься проблематикой высшей власти в государстве — «публичном всеобщем союзе». Такая власть изначально присутствует в человеческом общежитии, разделяя людей на властвующих и подвластных. Данное разделение неотменимо, ибо оно вытекает из самой природы человека. В вопросе о распределении власти в обществе, о ее собственниках, носителях, пользователях Альтузий занимает совсем иную позицию, чем, например, его старший современник Ж. Боден. Альтузий твердо убежден в том, что высшей властью в государстве, суверенитетом обладает только и единственно **весь народ** страны. Высшая власть есть безраздельная собственность народа, «и никто никогда не может претендовать на нее в качестве отдельного лица». Тот же, кто стремится узурпировать принадлежащий народу суверенитет, рискует стать самозванцем или даже тираном.

Отношение народа к тем, кто властвует в государстве, должно, по Альтузию, выстраиваться примерно так, как в кальвинистской церкви строится отношение между паствой (мирянами) и пастырями (священнослужителями). Известно, что Ж. Кальвин считал церковь одним целостным обществом всех верующих: руководители церкви, избираемые верующими, действуют лишь в силу и в пределах полученных от паствы полномочий. На подобный манер и правители в государстве по договору с народом получают от него ряд прерогатив. В конечном счете тот же народ дает полномочия отдельным лицам или коллегиям на отправление ими тех или иных публично-властных функций.

Альтузий ясно сознавал, что и такая форма организации государства не исключает вероятности злоупотреблений властью. Они превращаются в скверную реальность, когда управители переходят за границы им отведенного: во-первых, совершают то, что запрещено Богом; во-вторых, ищут от выполнения предоставленных им полномочий своей личной, собственной выгоды, а не действуют ради достижения общего блага. Чтобы предотвращать и пресекать злоупотребления властью, Альтузий проектирует создание института **эфоров,** должностных лиц, непосредственно избираемых народом и обязанных прежде всего охранять и защищать свободы и права народа. Допускается и

отказ самих подданных от выполнения указаний управителей, если в этих указаниях наличествует безбожное и несправедливое начало. Принципиальное значение имеет следующее положение автора «Политики...»: «Взаимное наблюдение, контроль, цензура между носителями высшей власти и эфорами, правителем и сословиями позволяют сохранять в государстве добрый порядок, предохраняют от опасности, ущерба, всяческого зла». Защита подобных идей дает основание видеть в Альтузии не только убежденного сторонника демократически-республиканского строя, но и одного из предтеч тех, кто позднее приступил к углубленной разработке концепции разделения властей.

Совместное существование людей, составляющих общественное целое, тем независимей от внешних факторов, тем оно внутренне прочней и упорядоченней, чем укорененней и эффективней в ней ***ius*** *symbioticum* (право симбиотики, т. е. совместной политической жизни людей). Это общее право живущих совместно людей регулирует, с одной стороны, управление общественной жизнью, а с другой — участие членов сообщества в обязательствах и в обладании общими благами.

Право неизменно было в центре внимания Альтузия, при этом его интерес вызывали по преимуществу проблемы установления системы права, полного описания научных знаний о праве. Этому посвящен труд «Три книги науки о праве. Полное и всеобщее право, методически изложенное с параллельно рассмотренным иудейским правом» (1617).

Построение системы права осуществлялось им с помощью того метода, который базировался на следующем принципе: сначала идет общее определение предмета, затем последовательный анализ все более и более частных его моментов. Производится такой анализ посредством дихотомического (двойного) деления каждого исследуемого момента. Вся система права (и знания о нем) делится Альтузием на две части: общую и особенную.

Общая часть (с учетом отмеченной дихотомии) включает в себя два следующих компонента. Во-первых, это жизненные отношения, которые служат фундаментом права; во-вторых, это юридический элемент (право в собственном смысле слова). Жизненные отношения складываются, согласно Альтузию, вокруг вещей и лиц. Юридический элемент суть право в объективном смысле (совокупность норм) и отдельные права (субъективное право).

Особенную часть, в свою очередь, образуют два других компонента: акты приобретения права и юридический процесс как таковой. Предложенную Альтузием научную систематику права выгодно отличает от предшествующих ей общих схем то обстоятельство, что в нее публичное право включено наравне с частным правом как равнодостойное последнему, и притом оно обозревается по тем же рубрикам, что и само частное право, совместно с ним.

Системный подход, примененный Альтузием к изучению права, сыграл определенную позитивную роль в истории юриспруденции. Он ориентировал правоведов на познание внутренне структурированной целостности права как особого объекта и предмета исследования. В известной мере он способствовал выявлению многообразных внешних и внутренних связей права и сведению полученной информации о них в логически единую теоретическую систему.

8. Бэкон

Фрэнсис Бэкон (1561 — 1626) — знаменитый английский юрист, государственный деятель и философ эпохи английского Возрождения.

Отец Бэкона, представитель «новой знати» и сторонник абсолютизма Тюдоров, был при Елизавете лордом-хранителем большой королевской печати. Юридическое образование Бэкон получил в юридической корпорации Грейс-Инн (1579—1582), старшиной которой он сам стал в 1586 г. Своей успешной адвокатской, а затем и парламентской деятельностью в качестве депутата палаты общин он приобрел широкую известность. В период правления Якова I Стюарта он был посвящен в рыцари (1603), занимал высокие должности адвоката короны — генерал-солиситора (1607), министра юстиции — генерал-атторнея (1613), члена Тайного совета (1616), хранителя большой королевской печати (1617), лорда — верховного канцлера и пэра Англии — барона Веруламского (1618). Блестящая политическая карьера Бэкона-царедворца печально завершилась в 1621 г. осуждением за коррупцию («подкупы и дары»). И хотя король освободил его от наказания, Бэкон полностью отошел от политических дел и сосредоточился на продолжении своих занятий в области юриспруденции, философии и литературы.

В основном произведении Бэкона «Великое восстановление наук» (1620) предпринята попытка с позиций рационализма и эмпиризма, соединения теории и практики обосновать теоретические и методологические начала опытной науки Нового времени, охватывающей все сферы и направления человеческого познания.

Бэкон считал, что сложившиеся науки бесполезны для новых открытий. Новая наука должна опираться не на слепой опыт, а на продуманный научный эксперимент, она должна строить свои понятия и аксиомы не на основе дедукции, а через «истинную индукцию». Такая экспериментальная наука станет «способом открытия и указания новых дел», подлинным средством для освобождения от идолов, осаждающих умы людей и уводящих их на ложный путь познания и ошибочные представления о явлениях природы, общества и государства.

При этом Бэкон выделяет четыре вида идолов: 1) **«идолы** рода», т. е. присущие самому роду людей заблуждения, проистекающие из того, что человеческие чувства и ум «покоятся на аналогии человека, а не на аналогии мира»; 2) **«идолы пещеры»**, т. е. заблуждения отдельного человека, проистекающие из его особенностей; 3) **«идолы площади»,** т. е. заблуждения, проистекающие из общей для людей речи, слова которой «устанавливаются сообразно разумению толпы», противоречат разуму и ведут к пустым и бесчисленным спорам и раздорам; **4) «идолы театра»,** т. е. различные комедии человеческого ума, «вымышленные и искусственные миры», ложные философские учения, аксиомы наук и т. д., получившие силу, признание и распространение «вследствие предания, веры и беззаботности».

«Знание — сила», — утверждал Бэкон в «Нравственных и политических очерках» (1597). И новая наука, вооружив людей рациональным знанием, поможет им удовлетворить их жизненные потребности, преодолеть социальные и политические противоречия и конфликты, обеспечить процветание страны и рост могущества государства.

Мысли о безграничных возможностях и благотворной роли науки Бэкон изложил и в фантастической повести «Новая Атлантида» (1627). Основа и главная причина процветания страны и благополучия жителей утопического государства на острове Бенсалем — это высокоразвитая наука и применение научных достижений и изобретений во всех сферах жизни людей. Всеми вопросами науки и научного обеспечения жизнедеятель-

ности населения острова и безопасности страны занимается специальная общегосударственная научная организация — «Дом Соломона», утопический прообраз будущих, более скромных в своих претензиях, европейских академий наук.

В разработанной Бэконом классификации наук специальное внимание уделено месту и роли **учений о государстве, праве и политике.** Люди, замечает он, ждут для себя от гражданского общества трех основных благ: избавления от одиночества, помощи в делах и защиты от несправедливых. Изучение этих проблем — задача гражданской науки, которая делится им на три раздела (три отдельные «гражданские науки»): I) учение о взаимном обхождении исследует «мудрость общения», 2) учение о деловых отношениях изучает «мудрость в делах» и, наконец, 3) учение о правлении, или о государстве, рассматривает «мудрость правления».

В силу широты и неопределенности своего предмета гражданская наука, по признанию Бэкона, «с очень большим трудом может быть сведена к аксиомам». При этом он отмечает, что в отличие от этики, целью которой является «внутренняя порядочность», «гражданская наука не требует ничего, кроме внешней порядочности, которой для общества вполне достаточно».

Особенность государств, по Бэкону, состоит в том, что они, «подобно **громоздким машинам»,** приходят в движение медленно и после больших усилий, но зато и не так быстро приходят в упадок. Для успешной деятельности государства существенное значение имеет хорошая организация правления. **Искусство власти,** поясняет Бэкон, складывается из трех политических задач: сохранить державу, сделать ее счастливой и процветающей и, наконец, расширить ее территорию и как можно дальше раздвинуть ее границы.

Суждения Бэкона по этим вопросам адресованы прежде всего королю Якову I, которому он посвятил свой основной труд, и в этом плане напоминают советы Макиавелли государю. Однако Бэкон утверждал, что его предписания являются честными и не отрицают добродетель, тогда как в советах Макиавелли речь идет о бесчестных и пагубных средствах, игнорировании добродетели, подчинении людей воле и замыслам политика путем обмана и страха. Отвергая подобную «извращенную мудрость», целью которой является не общее благо людей и государства, а лишь собственное благосостояние правителя, Бэкон

замечает, что «само бытие без нравственного бытия есть проклятие, и чем значительнее это бытие, тем значительнее это проклятие». Но, вопреки всем этим уверениям, многие наставления Бэкона трудно отличить от советов его именитого предшественника.

По своим политическим взглядам Бэкон был сторонником тогдашней английской **абсолютной монархии,** в системе которой он сам занимал высокие государственные должности. Такая форма правления с сильной централизованной властью, по его мысли, необходима для примирения различных социальных групп, сословий и партий во имя общего блага населения страны, хозяйственного и культурного развития общества, превращения Англии в мощную и богатую державу.

Вместе с тем, опасаясь тирании, он предлагает ряд мер, призванных предотвратить произвол королевской власти и вырождение монархии в деспотизм. Важное значение в этом плане он придавал регулярному созыву и нормальной деятельности парламента, позиция которого, особенно в вопросах налогообложения, должна учитываться королевской властью. История, утверждал Бэкон, «убеждает нас, что англичане менее всех других народов способны подчиняться, унижаться или быть произвольно облагаемы налогами».

Своей политикой королевская власть, согласно рекомендациям Бэкона, должна ограничивать влияние родовой знати и в противовес ей возвышать новую знать (новое дворянство). Вместе с тем он подчеркивает, что монархия, где нет знати, — это деспотизм и тирания, наподобие турецкой. «Хорошо, когда знать не более могущественна, чем это необходимо в интересах государя и закона, однако же достаточно сильна, чтобы служить трону оплотом против наглости черни».

Устойчивое правление держится, по Бэкону, на четырех столпах — религии, правосудии, совете и казне. Ослабление любого из этих столпов может привести к смутам и мятежам. «Причинами и поводами к мятежам, — отмечал он, — являются религиозные новшества, налоги, изменения законов и обычаев, нарушения привилегий, всеобщее угнетение, возвышение людей недостойных или чужеземцев, недород, распущенные после похода солдаты, безрассудные притязания какой-либо из партий, — словом, все, что, возбуждая недовольство, сплачивает и объединяет народ на общее дело».

В числе средств против смут Бэкон прежде всего отмечает необходимость устранения материальных причин для мятежа — голода и нищеты в стране. Этого можно достичь развитием внутренней и внешней торговли, поощрением мануфактур, искоренением праздности, обузданием роскоши и расточительства посредством особых законов, усовершенствованием земледелия, регулированием цен на все предметы торговли, уменьшением налогов и пошлин, строгим ограничением таких хищнических дел, как ростовщичество, монополии и огораживания, основанием колоний.

Подчеркивая опасность для власти открытых распрей и столкновений различных партий, Бэкон вслед за Макиавелли отмечает: «Если государь, обязанный быть отцом всем своим подданным, отождествляет себя с какой-либо из партий и склоняется к одной из сторон, он уподобляет свое правление кораблю, который опрокидывается от неравномерного размещения груза».

В борьбе против опасных претензий партий и знати государям надежнее всего заручиться расположением простого народа, без поддержки которого вельможи бессильны. При этом, предупреждает Бэкон, не следует приписывать народу чрезмерное благоразумие, так как он зачастую противится своему собственному благу. Бэкон советует государям даровать народу некоторые вольности и возможность приносить жалобы. Одно из лучших противоядий против недовольства — тешить народ надеждами, вести людей от одной надежды к другой. «Поистине, — замечает он, — мудро то правительство, которое умеет убаюкивать людей надеждами, когда оно не может удовлетворить их нужды, и ведет дело таким образом, чтобы любое зло смягчено было надеждой...»

В духе испытанного принципа «разделяй и властвуй» Бэкон советует государям раскалывать единство своих противников: «Вообще разделение и раскалывание всех враждебных государству союзов и партий посредством стравливания их между собой и создания между ними недоверия можно считать неплохим средством...»

Бэкон считал, что в учении о государстве отсутствуют две науки, которые еще предстоит создать, а именно: учение о расширении границ державы и учение о всеобщей справедливости, или об источниках права.

Излагая основы своего **учения о расширении границ державы,** Бэкон рассматривает пути и средства достижения подлинного

величия королевств и республик. Самое главное и основное — это воинственный по своей природе и характеру народ. Но таковым не может быть народ, задавленный налогами, особенно если они вводятся по произволу правителя. Поэтому следует ослабить бремя налогов и устанавливать их лишь со всеобщего согласия. Далее, отмечает Бэкон, необходимо препятствовать чрезмерному росту численности знати, так как это приводит к нищете и унижению народа. Поскольку число полноправных граждан должно быть вполне достаточным для управления покоренными странами, их жителям следует, по примеру Рима, легко и свободно предоставлять права гражданства.

Особо настойчиво Бэкон подчеркивает необходимость всячески поддерживать любовь и пристрастие народа к военному делу, его постоянную готовность «немедленно выступить с оружием в руках по любому справедливому поводу». При этом под «справедливым поводом» для начала войны имеется в виду наличие некоторой «важной или по меньшей мере благопристойной причины». Бэкон оправдывал **внешние войны** и считал, что для их ведения достаточно внутригосударственного обоснования: в государстве должны быть «такие законы и традиции, которые бы всегда могли предоставить ему законную причину или по крайней мере предлог для применения вооруженной силы». Исходя из подобных весьма вольных представлений о «справедливой войне», он характеризует ее как целительное средство, необходимое для сохранения здоровья политического организма любого государства. С этих воинственных позиций Бэкон оправдывает завоевательскую политику британского королевства и его претензии на господствующее положение в мире.

Свои **правовые взгляды** Бэкон излагает в процессе освещения основ предложенной им новой науки — «учения о всеобщей справедливости, или об источниках права».

Критически оценивая учения юристов и философов о праве, Бэкон полагал, что подлинное изучение вопросов права доступно лишь политическим деятелям, которые, по его мнению, «прекрасно знают природу человеческого общества, общественного блага, естественной справедливости, знают нравы различных народов, различные формы государства и поэтому могут выносить суждение о законах на основе принципов и положений как естественной справедливости, так и политики».

Цель нового подхода Бэкона к вопросам права состоит в том, чтобы в каждой отдельной области права «выявить некий

символ и идею справедливого», на основании чего можно было бы «оценивать достоинства законов того или иного отдельного государства и попытаться их исправить».

В своем учении о праве Бэкон, по сути дела, стремился к преодолению дуализма естественного и позитивного права в пользу позитивного права (закона государства), к соединению и выражению в законе (позитивном праве) требований как естественной справедливости, так и реальной политики государства. При этом под справедливостью закона Бэкон в духе естественно-правовых представлений имел в виду нравственное качество закона. «Люди, — отмечал он, — обладают уже от природы некоторыми нравственными понятиями, сформированными под влиянием естественного света и естественных законов, такими, как добродетель, порок, справедливость, несправедливость, добро, зло».

Освещая свой подход к праву, Бэкон противопоставляет закон (позитивное право) насилию и отмечает необходимые свойства надлежащего, т. е. справедливого, закона (позитивного права). «В гражданском обществе, — писал он, — господствует или закон, или насилие. Но насилие иногда принимает обличье закона, и иной закон больше говорит о насилии, чем о правовом равенстве. Таким образом, существуют три источника несправедливости: насилие как таковое, злонамеренное коварство, прикрывающееся именем закона, и жестокость самого закона».

Законы — это «якоря государства» и вместе с тем «главная сила и орудие» для достижения «счастья граждан», процветания общества и прочности устоев власти. Но большинство законов оказываются неспособными к выполнению этих целей. «Поэтому, — писал Бэкон, — мы хотим по мере наших возможностей показать, что некоторые законы должны стать своего рода «законами законов» и определять, что в каждом отдельном законе хорошо и что плохо». Под этими «законами законов» по существу имеется в виду теория законов, учение о законе как источнике действующего позитивного права.

Основные требования, которым должен отвечать хороший (справедливый) закон, состоят, по Бэкону, в следующем: «Закон можно считать хорошим в том случае, если смысл его точен, если требования его справедливы, если он легко исполним, если он согласуется с формой государства, если он рождает добродетель в гражданах».

Касаясь дел, в отношении которых имеются пробелы в законодательстве, Бэкон считает, что такие дела должны рассматри-

ваться только судами высшей инстанции. «Ведь право дополнять закон и расширять границы его применения или же смягчать его действие, — подчеркивает он, — мало чем отличается от права издавать законы».

Он выступает за весьма осторожное обращение к судебным прецедентам как источнику права, что вполне естественно при его явно отрицательном отношении к судейскому правотворчеству. Превращение судьи в законодателя характеризуется им как произвол. «Судьям, — пишет он, — надлежит помнить, что их дело *«ius dicere»,* а не *«ius dare»* — толковать право, а не создавать и издавать его. Иначе будет похоже на ту власть, какую присваивает себе римская церковь, которая под предлогом толкования Писания не останавливается перед добавлениями и изменениями, находит там то, чего нет, и под видом охраны старого вводит новое». Главнейшая прерогатива судей — мудрое применение законов.

Бэкон придает важное значение составлению свода законов (куда должны войти источники, составляющие общее право, а также основополагающие законы или статуты, сборники описаний процессов и приговоров), а также подготовке вспомогательной литературы к данному своду, в том числе институций (курсов по наиболее сложным вопросам правовой науки), словаря юридической терминологии, исследований о юридических нормах и принципах, выводимых из самого права, сборников «юридических древностей» (т. е. сочинений историко-правового профиля и предшествующих своду правовых источников), разного рода «сумм» (кратких систематических изложений юридического материала по определенным разделам и темам для помощи при первичном ознакомлении с правом), собраний всевозможных процессуальных формул по каждому разделу права.

Пафос возрождения и обновления наук, присущий всему творчеству Ф. Бэкона, включая и его учение о государстве и праве, оказал большое влияние на последующую политико-правовую мысль. Его учение о законе и в целом идеи экспериментальной науки и опытно-эмпирического метода исследований государства и права сыграли значительную роль в формировании и развитии юридического позитивизма Нового времени. Особенно отчетливо это проявилось в юридико-позитивистских учениях английских авторов — от Т. Гоббса до И. Бентама, Дж. Остина, Дж. Ст. Милля, Г. Харта и других представителей аналитической юриспруденции.

Глава 10
РАЗВИТИЕ РУССКОЙ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ В XI-XVII вв.

1. «Слово о Законе и Благодати» Илариона

Во времена великих княжений Владимира Святославича (980—1015) и Ярослава Мудрого (1015—1054) Киевская Русь переживала период своего государственного и культурного расцвета, сопровождавшегося укреплением великокняжеской власти, расширением подвластной ей территории, кодификацией правового материала (Церковные Уставы, Русская Правда), принятием христианства, созданием национальной письменности, на базе которой появились разнообразные политические и правовые произведения, выполненные в различных жанровых формах.

Первым русским политико-правовым трактатом стало «Слово о Законе и Благодати», созданное Киевским митрополитом **Иларионом** в середине XI столетия.

Иларион был лицом, близким к великому князю Ярославу Мудрому, разделявшим его реформаторские планы и, видимо, даже участвовавшим в их реализации. Сохранились письменные свидетельства о том, что Церковный Устав «князь великий Ярослав, сын Владимиров сгадал вместе со своим митрополитом Иларионом». Вполне возможно, что Иларион принимал участие и в составлении Русской Правды. Вероятно, все эти обстоятельства и обусловили нетрадиционные действия Ярослава, нарушившего установленные правила поставления митрополитов «из греков» и по благословению патриархата, ибо он в 1051 г. самовольно «поставих... Лариона митрополитом, русина родом, в Святой Софии, собрав епископы». Летопись характеризует Илариона как человека образованного, ведущего постную жизнь.

Свои идеи митрополит Киевский изложил в проповеди, которая затем в записи вошла во многие рукописные сборники XIII-XVI вв.

Иларион назвал свое произведение сложно: «О Законе Моисеем данным и о Благодати и Истине в Иисусе Христе явившихся и о том, как Закон отошел, а Благодать и Истина всю землю исполнили и вера на все языки простерлась и на наш народ русский. Похвала государю нашему Владимиру, им же мы крещены были; Молитва Богу от всей земли нашей; Господи, благослови Отче». В названии автор обозначил весь блок тем, которые рассмотрел в своей проповеди. Переписчики более поздних веков озаглавили творение Илариона как «Слово о Законе и Благодати».

Илариона интересовали вопросы, связанные **с происхождением, сущностью, организацией, целями и задачами верховной власти.** Он первым в отечественной истории поднял тему о взаимоотношениях отдельного человека и государства.

Источником верховной власти митрополит считал Божественную волю. Великого князя он называет «причастником и наследником небесного царства», получившим властные полномочия по наследственной преемственности. Так, Владимир «славен происхождением», а Ярослав «наместник Владимиру». Тот, кто «от славных родится», «от детские младости» приготовляется всей системой воспитания и образования к выполнению своего высшего долга перед Богом и людьми. Иларион придает большое значение воспитанию правителя и подготовке его к занятию высшей политической деятельностью.

Власть и государство в понимании Илариона едины, «как Троица едина в трех лицах», притом «нераздельна и неслиянна». Триединство у Илариона образуют власть, государство и церковь.

Князь ответствен за управление людьми и страной, которых Бог вверил его попечению («за труд паствы людей его»). Он обязан выполнять свой долг, не поддаваясь соблазнам, всечасно заботясь о своих подданных и обращаясь к ним «богатством добрых дел». Что же касается формы правления, то очевидно прослеживается его приверженность к советному началу в монархической, по своему принципу, организации власти.

Иларион просит Бога «умудрить бояр», так как в окружении правителя он хотел бы видеть умных советников.

Для характеристики **государственного устройства** Иларион применяет формулу «единодержец земли своей», которую следует понимать как представление о единой суверенной власти в пределах всей подвластной великому князю территории.

Одно из центральных мест в «Слове о Законе и Благодати» занимает **образ** христианского **носителя верховной власти.** Князь должен быть мужественным, умным («острым умом»), милосердным и законопослушным. Ответственность русских князей за управление государством повышается еще и тем, что великий князь киевский владычествует «не в худе бо и неведомой земле... но в русской, яже ведома и слышима есть всеми четырьмя концы земли».

Особой похвалой отмечена законодательная деятельность Владимира и Ярослава Мудрого и осуществление ими власти в пределах закона («землю свою пасуще правдою»).

Божественный промысел позаботится о мире, а князья должны предотвращать войны («ратные прогони, мир утверди, страны укороти», а некоторым даже и «отгрози»). Понятие «грозы», которое Иларион первым вводит в политическую теорию в качестве характеристики одного из аспектов деятельности верховной власти, обозначает у него могущество верховной власти, способной «отгрозить» врагам родной земли в целях сохранения мира.

В обязанности князя входит и организация хорошего управления («...бояри умудри, грады разсели... церковь взрасти, достояние свое соблюди»).

Однако, при всем многообразии затронутых Илларионом тем главная часть трактата посвящена выяснению такой проблемы, как **соотношение права и нравственности.** Для ее разрешения он использует термины: **Благодать, Истина, Закон** и **Правда.**

В силу характерной для Средних веков нерасчлененности теологических и юридических категорий закон понимался как божественное веление, сформулированное богоизбранной личностью (Законы Моисея, Законы Мохаммада и т. д.). Иларион употребляет этот термин в теологическом и юридическом значениях, понимая под ним жесткое предписание, обязательность исполнения которого гарантируется принудительной силой. Закону подчинены внешние поступки людей, причем на той ступени их развития, когда они еще не достигли совершенства и могут погубить друг друга. Так, Моисей первым обратил к законопослушной жизни «племя Авраамово», дав им законы, на-

чертанные на скрижалях, которые запретили им убивать, воровать, лгать, прелюбодействовать и т. д.

По мысли Илариона, подзаконное состояние не предоставляет людям свободы в выборе своих действий, так как они принуждены под страхом наказания исполнять волю Бога, государя, господина. Закон Иларион рассматривал как «предтечу и слугу Истины и Благодати». Понятие Истины и Благодати Иларион связывает с учением Христа. Иисус выступает в качестве носителя Истины, воплощенной в его Новом Учении и запечатленной в Евангелиях; поэтому и люди, воспринявшие это учение и реализующие его заветы в своем поведении и действиях, вступили на путь Истины. Заповеди Моисея сохраняют человеку жизнь, спасая его земное, бренное существование, а учение Христа спасает душу, приводя людей к совершенству и делая их достойными запечатленного в них образа Божия.

В Иисусе Христе Истина и Благодать совмещены, ибо Благодать в нем присутствует изначально. Человеку Благодать дается при крещении без каких-либо заслуг с его стороны, и от нее «зависит начало веры», но сохранить ее возможно только в том случае, если люди будут следовать заветам Христа. Иисус по своей природе не может лишиться Благодати, а человек может в том случае, если он «не будет подвигаться во всех добродетелях внутренне и внешне». Благодать, таким образом, одновременно и дар, и путь к постижению Истины. Познавать учение Христа и выполнять его нравственные заповеди человек может только сознательно и свободно.

В этом русле Иларион рассматривает и сопоставляет Закон и Истину. Истина у него не антитеза Закону, ибо такой антитезы нет и у самого Христа, который утверждал, что он пришел в мир не для того, чтобы нарушить закон, но исполнить его. У Илариона тоже Закон — лишь ступень к познанию Истины, в которой воплощена христианская нравственность. В его сопоставлении Закона и нравственности явное предпочтение отдается нравственным критериям, определяющим поведение человека в обществе. Недостаточность Моисеевых законов Иларион находит еще и в том, что они охватывают узкий круг людей — только «племя Авраамово» и не распространяются на другие народы, в то время как превосходство учения Христа (Истины) заключается в распространении его на все края земные и на всех живущих в них людей, независимо от их национальности (эллины, иудеи или иные народы).

К преимуществам Истины Иларион относит причастность к Богу всех людей не фактом рождения, а крещением и благими делами. Заповедь любви, дарованная Иисусом, превращает всех людей в ближних, и они, соединясь в любви к Богу и выполнении заповедей Христа, перестают враждовать между собой.

Термин «правда» Иларион использует тогда, когда речь заходит о формах реализации властных полномочий или о вершении правосудия. Когда же Иларион говорит о беззаконии, то он характеризует его как «неправду».

Владимир (образец для подражания современным князьям) «правдой облечен, крепостью перепоясан, истиной обут, смыслом венчан», т. е. правил мудро и по правде-закону, как и положено христианскому властителю.

Тема **праведного суда** также интересовала Илариона. Он затронул проблему наказания и «милости виноватому». Принцип наказания он сформулировал как воздаяние каждому по делам его. В «Молитве» он просит Бога мало наказывать и много миловать: «мало язви и милостиво исцели, вмале оскорби и вскоре овесели». Очевидно, что в такой форме Иларион изложил свое отношение к наказательной политике, которую ожидал не только от Бога, но и от земного властителя.

Круг политико-правовых тем, затронутый Иларионом, очень широк. Он сформулировал большой комплекс проблем, которые в дальнейшем оказались в центре внимания русской политико-правовой мысли на протяжении многих веков. Так, в произведениях мыслителей XIII—XVII вв. обнаруживается не только разработка основных идей Илариона, но иногда встречаются взятые у него целые словесные формулы и даже текстовые заимствования.

Весьма знаменательно, что генезис русской политико-правовой мысли связан с таким глубоким и многозначным произведением, каким является «Слово о Законе и Благодати».

2. «Повесть временных лет» Нестора

Одним из наиболее ранних памятников исторической и политической мысли является русская летопись. Дошедший до нас письменный летописный свод, называемый «Повестью временных лет», датируется началом **XII** в. и связывается с именем монаха Киево-Печерского монастыря **Нестора.**

По времени «Слово о Законе и Благодати» предваряло «Повесть временных лет», и многие его идейно-политические мотивы получили в ней отражение и дальнейшее развитие.

Перед Нестором стояли две главные задачи: одна историческая — выяснение происхождения древнерусского государства («откуда есть пошла Русская земля»); другая — политико-правовая — обоснование правомерности занятия великокняжеского стола правящей династией.

Кроме того, Нестор предпринял попытку доказать историческую необходимость единства и суверенности государственной власти, а также определить роль и значение Руси среди других стран и народов, со многими из которых у русских были общие праславянские корни. Затронул Нестор и обычные для публицистики того времени политико-правовые темы: образ великого князя, форма организации власти, вершение правосудия. Принцип наказательной политики Нестор определял как соответствие наказания преступлению: «пусть будет такое наказание, каким окажется преступление».

Так же, как и Иларион, автор «Повести» привержен **советному началу в организации верховной власти.** Князь всегда решал все вопросы не единолично, а созывал дружину на совет и совещался с ней, был верен слову, не нарушал клятвы, соблюдал законы и обычаи. Владимир традиционно прославлен за крещение Руси, причем факту крещения предпослан рассказ о том, как разумно, осмотрительно и дальновидно Владимир выбирал религию для своего народа и как много благ получил от этого русский народ, ибо он был осенен Благодатью и познал Истину, содержащуюся в заповедях Иисуса Христа. За эти действия Нестор назвал Владимира «новым Константином великого Рима».

Автор «Повести временных лет», как и Иларион, уделяет внимание **необходимости просвещения,** подробно описывая приглашение в качестве учителей Мефодия и Константина (Кирилла) для того, чтобы обучить русский народ «начертанию букв». Братья составили словесную азбуку, чему были рады все наши люди, получившие возможность читать книги.

Однако главной темой в труде Нестора вот уже несколько веков считается его **версия происхождения государства,** которую он объединяет с установлением великокняжеского династического начала. Речь у Нестора идет о заключении особого рода неписаного договора (так называемого акта призвания), объе-

динившего все местные племена под властью приглашенных трех братьев норманнов — Рюрика, Синеуса и Трувора. Такое объяснение разрешало сразу несколько важных политико-правовых проблем. Оно утверждало **законность происхождения власти** (не насилием, не обманом, не захватом, а добровольным призванием) и проводило идею братства князей, восходящих к единому династическому началу, что должно было исключить возможность междоусобиц.

В современной литературе существует множество споров о высказанной этим первым историком русской государственности концепции «приглашения» варяжской династии. Согласно многим современным исследованиям, государственность возникла у славян гораздо ранее, чем это принято было считать. Нестор и сам не раз отмечет, что славяне «управлялись' своими родами», имели своих князей, власть которых передавалась по наследству, а также «свои обычаи и законы своих отцов и предания, и каждый свой нрав». По всей видимости, имело место военное варяжское вторжение, преследующее цели грабежа и обложения данью, как это было и в странах Западной Европы. Но и там варяги собственных государств не образовали; они были малочисленны, и уровень их политического развития значительно уступал уровню тех стран, в которые они вторгались, но там, где норманнам удавалось закрепиться, они основали свои династии. Видимо, этот факт и нашел свою интерпретацию в «Повести временных лет».

Для генезиса русской политико-правовой мысли является характерным наличие тенденции **к определению законности всех политических событий и институтов.** «Приглашение-призвание» обосновывало законность властных полномочий правящей династии, норманнское происхождение которой подтверждали тексты договоров Руси с греками и Русской Правды.

Примечательно, что летописец в качестве положительного фактора отмечает именно мирную политику славян. Даже варяг Игорь, правда, уже значительно ославянившийся, начал княжить в Киеве «мир имея ко всем странам». Нестор дает обобщенное осуждение всякого правителя или его приближенных, которые стремятся в своей политике не к миру, а к войне: «зол совет тех, кто толкает на кровопролитие». Нестор даже возлагал на свою страну (правящих князей) ответственность за судьбы пленных русских и считал необходимым их выкупать и содействовать их возвращению на родину. В том же случае, если кто-

либо из русских захочет служить иноземному царю, то «пусть будет исполнено их желание».

«Злодеи» (преступники), укрывавшиеся у греков или у русских, независимо от национальной принадлежности должны быть «схвачены и насильно возвращены» в свои страны.

Анализ и изложение исторического материала, основанного на конкретных фактах, придает повествованию злободневность и вводит его в круг насущных социально-политических проблем, а современная действительность получает в летописи острые политические оценки.

Призыв к объединению в интересах сохранения целостности всей русской земли доводится до читателя посредством передачи обстановки княжеских съездов, на которых пламенно звучат речи о сохранении целостности и единства русской земли как самой главной заботе в деятельности великого князя киевского. В целом «Повесть временных лет» отличается широким политическим кругозором ее автора, глубоким пониманием им государственных интересов страны и стремлением к утверждению законных форм установления и осуществления великокняжеской власти.

Впоследствии «Повесть временных лет» войдет в летописание, открывая обширные московские общерусские своды.

3. Владимир Мономах

В 1113 г., после смерти Святополка, киевляне во время большого мятежа пригласили занять великокняжеский стол переяславского князя **Владимира Мономаха** (1113—1125), которому «вси люди были рады... и сяде на княжение в мире и с радостию» и «мятеж улегся». К тому времени Мономах был уже известной политической фигурой: он принимал участие в управлении страной при своем отце — великом князе Всеволоде, был прославлен победами над половцами и известен своей миротворческой деятельностью. Первым его делом при вступлении на великое княжение было создание новых законов (Устав Владимира Всеволодовича Мономаха — вторая часть Пространной Правды). «Около его имени, — отмечал историк Н. Н. Костомаров, — вращаются почти все важнейшие события русской истории во второй половине XI и первой четверти XII вв.»

Свою **политическую программу** он изложил в сочинениях «Поучение детям», «Послание Олегу Черниговскому» и «Отрывок», который условно принято называть «Автобиографией».

В своих произведениях Мономах продолжил разработку проблем, поставленных еще Иларионом, добавив к ним и ряд новых тем. Его также интересовали **объем власти великого князя и форма ее организации, нравственные черты главы государства христианского типа,** его **отношения с подвластным населением и князьями-вассалами.** Не обошел он вниманием и проблемы, связанные с **отправлением правосудия и наказательной политикой.**

Новым в его доктрине было утверждение необходимости соблюдения определенных правил при военных действиях и представление о нравственном поведении воина-дружинника во время походов.

В вопросе о **форме правления** он придерживался тех же взглядов, что Иларион и автор «Повести временных лет»: князь все дела решает с советом дружины. «Ежедневно, — писал Мономах, — сажусь я с дружиной думу думать или судить людей».

Образ правителя он описал весьма поэтично. Так, он советует будущим великим князьям всегда иметь чистым тело, кроткой душу, сохранять верность в словах и делах, всегда иметь добрые помыслы, творить неустанно добрые дела, никого не ненавидеть и никому никогда не мстить. Владимир Мономах советует князьям не надеяться на воздаяния на небесах, а помнить о том, что «Бог судит на земле».

Достаточно подробно рассмотрены вопросы, касающиеся **организации правосудия** в стране. Судить он советует праведно, милостиво, не допуская беззакония. «Избавьте обиженного от руки обижающего, праведно судите сироту, оправдайте вдовицу... не давайте сильным погубить человека». Защищать от произвола и беззакония следует и бедного смерда, и любого убогого человека.

Смертную казнь как вид наказания Мономах **не приемлет,** исходя из нравственных постулатов христианства. «Ни правого, ни виноватого не убивайте, и не повелевайте убить того, кто будет достоин смерти, ведь душу христианскую нельзя губить».

Летопись вообще указывает на добрый нрав Мономаха, отмечая, что «когда он видел 'кого разбушевавшимся или опозоренным, не осуждал того, но примирял всех и утешал».

Мономах многократно в «Поучении» осуждает беззаконие и неправду. «Правда» и «закон» употребляются им в близких смысловых значениях: «дать правду» означает у него «судить по закону», рассмотреть дело на основании закона, хотя за понятием «закон» сохраняется и более широкое, сакральное содержание, характерное для стран христианской религиозной ориентации.

Обращал внимание своих потомков князь Владимир и на необходимость образования, ссылаясь при этом в качестве примера на своего отца Всеволода, который «сидя дома выучил пять языков, и была ему за это честь от других земель».

Весьма своеобразно разрешал Мономах вопрос о **взаимоотношениях с церковью.** Он призывал чтить ее, любить «епископов, попов и игуменов» и «по силе заботиться о них», но не одобрял участившееся тогда пострижение в монахи здоровых и молодых людей: «Ни одиночеством, ни чернечеством, ни голодом, которые иные добрые терпят, но малым добрым делом лучше всего достичь милость Божию». Здесь слышится явное предпочтение тем, кто в миру делами служит отечеству, а не подвергает себя лишениям ради обретения жизни вечной. Данное утверждение согласуется с его положением о том, что «Бог судит на земле».

Продолжил и развил он **идею о равноправии всех народов,** для которых Бог в одинаковой мере (и для сильных, и для слабых) приготовил поля и леса, где всем хватит места без войн и усобиц.

Призыв «не мстить» распространяется у него не только на наказательную политику, но и на межкняжеские отношения.

Задача правителя — поиски путей достижения мира. Нет споров, писал он в «Послании Олегу Черниговскому», которые нельзя было бы разрешить «добром». Недовольные князья могут написать великому князю «грамотку с правдой» и спор будет разрешен мирно, без пролития крови. «От шума крови спаси меня», — обращается он к Богу, прося избавить его и от врагов, и всех восстающих против него. С теми, кто хочет войны, ему не по пути, ибо не хочет Мономах видеть ни сел горящих, ни «погубленных христианских душ». Месть не может быть руководящим мотивом в политике, а люди не должны быть мстителями, ибо возможно только «возложить на Бога отмщение свое...». Олегу Черниговскому Мономах сообщает, что не будет он мстить за смерть сына Изяслава, погибшего в междоусобном

с ним бою, потому что такая месть способна погубить русскую землю. Главная забота великого князя состоит в том, чтобы «сотворить добро и взыскать мир», ибо Богу угодны только «праведные миротворцы».

Защищая интересы мирного населения, Мономах отмечает, что не только военные действия приносят разорение земледельцу, но даже простое прохождение военной дружины по населенной местности причиняет вред мирным людям. Поэтому, наставляет он князей в «Поучении», «не давайте воинам ни своим, ни чужим вред причинять селам и их посевам — да не проклянут они вас». Мономах первым в русской истории высказал мысль об ответственности воинов перед мирным населением. Впоследствии эта мысль будет неуклонно разрабатываться и найдет свое законодательное воплощение в гл. 7 Соборного уложения 1649 г. Алексея Михайловича.

Мономах в своих произведениях создал образ сильного, единого, процветающего христианского государства.

После смерти Мономаха в 1125 г. и раздела между его сыновьями земель процесс феодальной раздробленности становится неотвратимым, но общественное сознание не могло с этим примириться, и русские мыслители еще долго обращались к идеалу единства и призывали князей к совместным действиям. Перед нашествием татаро-монгольских полчищ (1237 г.) их слова звучали пророчески.

4. Даниил Заточник

Произведение, авторство которого приписывается традицией **Даниилу Заточнику** (или Заточенному), дошло до нас в двух редакциях под названиями «Моление» («Послание») и «Слово».

Споры о хронологическом происхождении этих редакций в историографии памятника не разрешены окончательно и по настоящее время. Полагают, что труд этот был создан до татаро-монгольского нашествия, поскольку в одном из списков, озаглавленном как «Послание на имя великого князя Ярослава Всеволодовича», содержится обращение к Богу, в котором автор просит его не допускать пленения нашей земли «языком, не знающим Бога». Очевидно, эта редакция была написана, когда известие о движении Батыя к границам Руси дошло до северо-восточных земель.

В «Послании» («Молении») более ярко, нежели в «Слове», освещен социальный фон тогдашней жизни, снабженный критикой своекорыстного крупноземельного боярства и духовенства в лице черного монашества и высших его сановников. Более отчетливо в «Послании» выступает и личность самого автора, который сумел свои невзгоды связать с пороками и язвами современной ему жизни.

Трудно определить тот социальный круг, к которому принадлежал Даниил, но на связь с военной средой он намекает неоднократно, сообщая, что «на рати» он был «не хоробр». Скорее всего, он принадлежал к служилому дворянству, положение которого в XIII—XIV вв. не было стабильным. Обращаясь к князю, он прямо просит его предоставить «всякому дворянину милость... Хватит ему мыкаться в скорбях...».

Вполне возможно, что Даниила коснулась княжеская немилость, связанная с потерей личного состояния. «Рассыпался мой живот (состояние. — *Н. З.)* яко же хананейского царя буест (гордость. — *Н. З.)* и покры мя нищета яко Чермное море фараона». В результате Даниил оказался не только в нужде и печали и «под рабским ярмом», но даже, может быть, и при ограничении личной свободы. Так, в Соловецком списке «Моления» указывается, что он «седяше заточен на Беле озере».

Себя Даниил представляет как образованного человека, прибегая при этом традиционно к самоуничижительной характеристике и сообщая князю, что он «ни в Афинах рос, ни у философ учился», но подобно пчеле порхал по книгам, как по цветам, и «набирал сладость словесную, совокупляя мудрость как в мех воду морскую», и хотя он «ни Феофраст и ни Пинандр», «но в смысленных ризу облачился и смысленных сапоги носил». Таким способом автор «Моления» пытался расположить князя к себе и вызвать у него доверие к своим советам.

Круг предложений Даниила довольно широк, и при их рассмотрении он использует традиционные приемы, сложившиеся в древнерусской политико-правовой мысли. В центре его внимания фигура великого князя, от укрепления власти которого он ожидает преодоление раздробленности, подготовку страны к обороне перед ожидаемым нашествием, а также хорошее управление и защиту всех несправедливо и неправосудно обиженных людей сильными мира сего.

Наибольшее внимание уделено описанию желаемой **формы правления.** Возвышая значение единой верховной власти для

страны, он подробно рассматривает проблему формирования Совета при князе, который впервые называет Думой, а его членов думцами. Роль Думы и думцев велика, поэтому надо уметь подбирать их, так как они представляют честное имя князя. «Ты, княже, — пишет Даниил, — умными бояры перед многими людьми честен и по многим странам славен явился». С хорошими думцами «князь высокого стола добудет», а с «лихой думой, думу думая» может и своей власти лишиться. Советников рекомендуется подбирать не по богатству, а по уму, а между тем, как известно, богатый человек не только у себя, но и «в любом городе знаем, а убог муж и в своем неведомым ходит. Богатый муж возглаголет — все молчат и слово его вознесут до облаков, а убогий муж возглаголет, все на него кричать начнут», да и слово его не будет услышано. У нас повелся такой обычай: «чьи ризы светлы, тех и речь честна (здесь: в чести. — *Н. З.)»,* а между тем «бедный человек может быть мудрым, как сосуд, наполненный золотом, а богатый глупым, как наволочка, набитая соломой».

Не следует привлекать в Думу только людей в летах. Автор, представляя себя в качестве советника, сообщает, что хотя он «юный возраст имеет, но старый смысл» пребывает в нем. Да, на рати он не был храбрым, но зато «в словах крепок». Главная мысль Даниила заключается в том, что при подборе думцев князю следует остерегаться больше всего дураков. «Прилепляйся к мудрым и сам мудр будешь. Мужа лукава избегай и учения его не слушай. Мудрый муж смысленным друг, а не смысленным недруг. Сердце мудрого в доме печали, а безумного в доме пира... Лучше слушать упреки мудрых, нежели советы безумных». От глупости невозможно излечиться, а от глупцов князю могут быть всякие «досады» и даже позор. «Глупого учить, что сеять жито в бороздах» или хотеть от козла молока. «Дураков ни сеют, ни пашут, ни прядут, ни ткут — они сами родятся». Лишь тогда, когда князь решает все дела с умными советниками, в стране устанавливается порядок и укрепляются «грады и полки» и «державы».

Укрепление верховной власти, намечавшееся в XIII в., не означало обязательно ее неограниченного характера. Во всяком случае, сам Даниил был за сильную, единую великокняжескую власть, разделяющую свои полномочия с Думой, в составе которой он хотел видеть не только боярство и духовенство, но и

представителей других сословных групп, подобранных по уму, а не по богатству.

Образ князя дан в традиционном ключе: «Голос твой сладок, образ красен, мед источают уста твои и разум твой государев, как прекрасный рай плодовит». Князь щедр подобно реке, текущей без берегов, а рука его всегда простерта на подаяние бедным. Он выступает заступником всех несправедливо обиженных и «от богатых потопляемых». Человек беззащитен тогда, когда он «не огражден страхом грозы твоей, яко оплотом твердым». **«Гроза»** у Даниила есть признак не самовластья, а надежности и дееспособности верховной власти. Она обращена не против подданных, а в их защиту. «Гроза» направлена только против тех, кто творит беззаконие, ибо с ее помощью восстанавливается справедливость.

Во внешней сфере действия «гроза» у Даниила непосредственно связана с наличием у князя войска — «множества воев»: «как змей страшен своим свистанием, так и ты грозен множеством воев». Похваляться князю следует «не множеством злата, но множеством воев, потому как мужи (здесь: воины. — *Н. З.)* злато добудут, а златом мужей не добыти». Войско должно быть многочисленным и предводительствуемым мудрым князем, способным его хорошо организовать. Поражения бывают от беспорядков («безнарядия») и от глупых полководцев. «Как зверь без головы, так и полки без хорошего полководца», ибо у «мудрых полки крепки, и грады тверды, а храбрых полки сильны, но без ума и на них бывает победа». Войско необходимо князю не для захвата чужих земель, а исключительно для защиты собственной страны. «Многие ополчаются на большие грады и со своих меньших сседают». Завоевательная политика опасна и непредсказуема.

Князь должен заботиться и **о хорошем управлении страной.** Так, «земля плод дает, древеса овощь, а ты нам богатство и славу», ибо тяжело жить в нищете. «Лучше смерть, нежели продолжен живот в нищете». Убожество толкает мужей на воровство и разбой, а жен на блуд.

Следует князю заботиться и **о народонаселении,** причем не только сохраняя численность своего народа, но и приглашая людей из других стран. Если в государстве будет порядок и не будет беззакония, то и из «иных стран» приедут к тебе, «ведая твою милость».

Хорошее управление Даниил сравнивает с гармоничной игрой на гуслях или строением тела, которое «держится жилами».

В «Послании» дается критика боярского самоуправства и порочности духовенства. Боярское засилье порождает беспорядки в государстве и наносит ущерб авторитету княжеской власти. Когда «боярин богат и силен, он мыслит на князя все злое». Даниил пишет, что он предпочитает служить у князя, нежели у боярина, даже с ущербом для своего материального состояния. «Лучше мне ноги свои видеть в лаптях в твоем дворе, нежели в червленых сапогах на боярском дворе, лучше мне в дерюге служить тебе, нежели в багрянице на боярском дворе... лучше мне воробей испечен принимать от твоей руки, нежели баранье плечо от господарей злых».

Осуждает Даниил и корыстолюбивую княжескую администрацию, никому не советуя «иметь двора близь царева двора, и села не держать близь княже села: тиун его как подожженная огнем тряпица накладен, а рядовичи его как искры. Если от огня убережешься, то от искр не сможешь уберечься и сожжена будет одежда твоя».

Особой остротой отмечена его критика духовенства. Он пишет, что многие, принимая иноческий постриг, лгут Богу, так как в монашеском сане «возвращаются в мирское житие, аки пес на свои блевотины и на мирское гонение; обидят села и дома; где свадьба и пир, тут чернецы и черницы и беззаконие: ангельский имея на себя образ, а блудный нрав, святительский на себе имея сан, а обычаем похабен».

Причем Даниил осуждает не только простых монахов, но и сановных святителей.

Даниил желает видеть свою страну сильной, хорошо защищенной и управляемой мудрым князем, опирающимся на Думу, составленную из разносословных и разновозрастных членов, отличающихся умом и способных решать государственные дела. Такой порядок дает опору и защиту как всей стране, так и каждому человеку. Большая надежда автора на власть в лице великого князя была выражена в «Послании» просьбой оказать помощь тому, кто в печали, оправдать незаконно наказанного и обездоленного, защитить их сильной рукой государственной власти, чтобы никто не был вынужден совершать преступления из-за своей бедности и низости положения.

Поддержка Даниилом сильной великокняжеской власти соответствовала тенденции времени и предполагала ограничение

полномочий крупноземельной феодальной аристократии, объединение всех русских земель под властью великого князя.

Произведения, приписываемые Даниилу, получили, благодаря их гуманным и прогрессивным идеям, широкую известность и популярность, о чем свидетельствует количество их списков. С верой в разумные и справедливые порядки автор «Послания» боролся с царящей вокруг косностью и насилием, «безнарядием» (беспорядками) и беззаконием, которые позволяли богатым и сильным «потоплять» «низких» и «убогих» людей.

5. Нил Сорский

Куликовская битва (1380), а затем великое Стояние на Угре (1480) стали решающими событиями в обретении суверенитета Московским государством. В период великих княжений Ивана **III** (1462—1505) и Василия **III** (1505—1533) произошло преодоление феодальной раздробленности и объединение земель вокруг Московского княжества. Великий князь московский стал верховным правителем, полномочиям которого не было равных на всей русской земле. Брак Ивана **III** с византийской царевной Софьей-Зоей Палеолог принес Руси герб Восточной Римской империи (Византии) — двуглавого орла.

Падение Константинополя в 1453 г. под ударами Османской империи привело к тому, что Москва стала единственным оплотом православия, преемницей древнего Царьграда.

Активизация политической полемики в XV—XVI вв. обнаружила у ее участников высокую культуру политического мышления и книжную образованность, что, безусловно, предполагало наличие преемственности культурных традиций Древнерусского государства, ибо без усвоения наследия древнерусской письменности, восприятия византийского, славянского и европейского влияний русские полемисты не смогли бы обнаружить такой глубины, тонкости и широкой осведомленности в понимании целого ряда культурных, политических и особенно правовых проблем, а также воспользоваться значительным жанровым разнообразием форм ведения политической полемики.

Основными темами публицистических споров эпохи образования единого суверенного государства и формирования сословно-представительной монархии как формы правления были проблемы, касающиеся происхождения русского государст-

ва, родословия его князей, формы организации верховной власти и способов ее реализации, взаимоотношений церкви и государства, а также группа вопросов, связанных с отправлением правосудия в стране.

С конца XV в. острую полемику стали вызывать экономическое положение церкви и ее владельческие права, в особенности право владеть населенными землями и использовать подневольный труд живущих на ней крестьян. При этом активно обсуждались претензии церкви на вмешательство в политическую жизнь страны.

Направление политической мысли, выступившее с предложением реорганизации деятельности церкви и потребовавшее отторжения от нее земельных владений, а также категорически отрицавшее возможность вмешательства со стороны церкви в политическую деятельность государства, получило известность как **нестяжательство.** Приверженцы сохранения экономического статуса церкви и монастырей стали называться **иосифлянами,** по имени главы этого направления Иосифа Волоцкого.

Основателем доктрины **нестяжания** принято считать старца **Нила Сорского,** мирское имя — Николай Майков (ок. 1433—1508), о котором известно немногое. Он поселился далеко за Волгой, в заболоченной стороне вологодского края, где и организовал свою Нило-Сорскую пустынь, в которой реализовал идеал пустынножительства. Слава Нила «сиаше... яко светило в пустыни на Беле озере», а и сам великий князь (Иван III. — *Н. З.)* «держал его в чести велице».

Концепция Нила Сорского **во многом совпадает с положениями школы естественного права.** Он рассматривает человека как неизменную величину с присущими ей «от века» страстями, самой пагубной из которых является сребролюбие, которое по своей природе несвойственно человеку и возникло под воздействием внешней среды («отвне естества»); задача православного христианина состоит в его преодолении.

Идеалом Нила является общинное устройство. Монахи такой общины (скита) «нужную потребу добывающе от трудов рук своих» и живут по апостольским заповедям: «не делай бо, рече апостол, да не яшь». Наемный труд допустим только для оказания помощи немощным и старым. Но главный принцип жизни пустынножительствующих монахов заключается в умении довольствоваться плодами «делания своего» и не собирать «по насилию от чужих трудов». Нил занимает в этом вопросе

бескомпромиссную позицию. Он полагает, что накопление богатств нельзя оправдать даже «благими целями» в виде частичного его использования на подаяния, ибо «нестяжание вышши подаяния». Нестяжательному человеку следует творить душевную милостыню, а не телесную, «яко душа вышши тела». Современные монастыри не соответствуют идеалу монашеского служения, и поэтому Нил полагает неправомерным их существование, отдавая предпочтение такой форме несения иноческого подвига, как скитничество («житие безмолвно, беспечально, от всех умерщвлено»).

Логика рассуждений Нила **не допускала владения частной собственностью** ни отдельным монахом, ни монастырем. Именно поэтому великий князь Иван **III** предпринял попытку обосновать с помощью идеала Нила секуляризацию церковных и монастырских земель в пользу государства. На Церковном Соборе 1503 г. Иван **III** «восхоте... у митрополита и у всех владык и всех монастырей села поимати», а все духовенство перевести на жалованье из царской казны. Но великий князь потерпел поражение от иерархически организованного духовенства. Собор признал, что все церковные стяжания «не продаваема, не отдаваема, не емлимы никим и во веки нерушима» и если «князи... или кто от бояр вступитися во что церковное... то будут прокляты в сей вец и будущий». Иван **III** не решился вступить в открытый конфликт с церковью, и таким образом экономическое положение церкви было законсервировано на долгие годы.

При разрешении вопроса о соотношении духовной и светской властей Нил придерживался позиции, согласно которой каждая из них должна иметь свою сферу деятельности и свои способы и методы ее осуществления. Церковь ограничена только духовной областью, в которой не могут применяться государственные методы воздействия.

Такая позиция определяла отношение мыслителя и к **проблеме еретичества.** В публицистических спорах остро стоял вопрос о роли государства в преследовании врагов церкви — еретиков. При разрешении этой задачи Нил связал проблему еретичества с постулатом о свободе воли человека. Поиски духовного спасения каждым христианином глубоко индивидуальны и выбираются им самостоятельно по внутреннему убеждению на основе личного опыта и знаний. Он категорически отрицает возможность насилия над свободной волей человека.

«Мнозем ненавидимо... от своей воли отсечение, но свое кождо оправдание лихоимствует». Полное послушание пагубно для человека, ибо у послушного чужой воле и действующего без рассуждения человека «и доброе на злое бывает». В выборе линии поведения большую роль играют опыт и знания, уважение к которым прослеживается во всех рассуждениях сорского старца. Подобные мысли исключают возможность наказания еретика силами и средствами государства, да еще с применением таких жестоких санкций, как смертная казнь. По его мнению, даже церковь не имеет прав преследовать человека за убеждения, она лишь обязана помочь дружеской беседой, советом и наставничеством. Если человек уклонился от правой веры (православия), то только Бог способен внушить ему исправление. Люди не могут «на таковых ни речьми наскакати, ни поношати, ни укоряти...». В русской политической мысли Нил прямо поставил вопрос о **недопустимости преследования людей за их убеждения и образ мысли.**

6. Максим Грек

Основные положения учения нестяжания наиболее полно были разработаны **Максимом Греком** (ум. 1556), подлинное имя которого Михаил Триволис. Он родился в знатной семье в Греции в конце XV в.; в юности получил образование у себя на родине, затем продолжил его в Италии, где слушал университетские курсы в Падуе, Болонье, Ферраре и Милане. В Италии мыслитель был свидетелем движения Джироламо Савонаролы, возможно, что именно под впечатлением проповедей Савонаролы он постригся в монахи в доминиканском монастыре. Затем возвратился в Грецию, в 1504 г. принял православие и поселился в Ватопедском монастыре на Афоне под именем Максима, посвятив свою жизнь филологическим трудам.

В 1515 г. великий князь московский Василий III обратился к афонским старцам, известным своей образованностью, с просьбой об отправлении в Россию книжного переводчика для исправления богослужебных книг. Во исполнение этой просьбы ровно через три года «...придоша старцы от Святые горы Афонские» в Москву. Среди них был и Максим. Старец Максим поселился на Москве в Чудовом монастыре, где вокруг него довольно скоро сложился кружок образованных людей.

В 1525 г. Максим, прозванный в России Греком, был осужден Соборным судом по обвинению в протурецкой ориентации. По приговору суда он был сослан в Иосифо-Волоколамский монастырь, где содержался в тяжелых условиях. В 1531 г. Максим Грек вторично предстал перед Соборным судом, в этом случае уже совместно с «нестяжателем» Вассианом Патрикеевым. На сей раз он обвинялся в «нестяжательских» симпатиях, и в частности непосредственно в отрицании вотчинных прав монастырей. В результате он был вновь осужден и направлен в тверской Отрочь монастырь, но и в заточении афонский монах пользовался славой ученого человека и сумел написать много произведений, в которых затронул большой круг политических тем.

Исходным пунктом всех рассуждений Максима Грека является евангельская проповедь **предпочтительности «нестяжания» и обязательности личного труда.** Лицам, принявшим монашеский обет, лучше «обнищати... нежели сребром облиятися. Стужаема терпети, а не самим стужати... не желать питатися кровию убогих...». Нынешняя церковь преступила евангельские заповеди, «собирающи себе богатства... и за села и земли... с суперники сварящася». Максим Грек вообще оценивает источник приобретения и умножения крупной частной собственности как несправедливый, расходящийся с евангельскими принципами жизни людей. Руководствуясь основными положениями учения Иисуса Христа, он сделал вполне определенный вывод о противоречии практики вотчинного быта монастырей христианским заповедям.

Иосифляне в качестве основной аргументации к оправданию стяжательского положения крупного общежительного монастыря обычно выдвигали тезис о личной нищете каждого в отдельности члена корпорации, утверждая, что евангельские принципы не нарушаются, поскольку каждый монах нищ, а все богатство в целом принадлежит монастырю.

Максим Грек считает этот тезис несостоятельным, смело приводя сравнение с шайкой разбойников, члены которой все несут ответственность за грабеж, даже если и не каждый из них участвует в дележе награбленного. Он принципиально осуждает богатство, которое, по его мнению, лежит в основе всех «нестроений и преступлений человеческих». Стяжательство — самый тяжкий человеческий порок, губительный не только для иноков, но и для мирян, а монастыри вообще не должны иметь

частновладельческих накоплений в любой форме, ведущих к порочной жизни за счет других лиц. Причину всех пороков современной монастырской системы как социального характера (эксплуатация крестьян, ростовщичество, обман и т. д.), так и нравственного (моральный облик лиц, принявших иноческий обет: алчность, жадность, сребролюбие, взяточничество, покупка чинов и званий, растленное поведение в быту и т. д.) он усматривает в организации вотчинного быта всей церковно-монастырской системы.

Максим Грек настаивал на прекращении монастырской практики «стяжаний»; рабской эксплуатации крестьян, доводящей их до обнищания; неукоснительного использования церковно-монастырского богатства для раздачи милости. Он полагал даже возможным государственное принудительное вмешательство в случае неисполнения духовенством этих требований.

Значительный интерес представляют **политико-правовые взгляды** Максима Грека. Его интересовали проблемы, связанные с выяснением происхождения и сущности верховной власти, формами ее организации и способами реализации.

К законным способам **происхождения власти** Максим Грек относит не только наследственное восприятие престола, но и занятие его выборным путем. Всенародное избрание правителя он считает вполне законным получением царского достоинства и сана. В русскую политическую литературу Максим Грек вводит эту мысль первым, причем у него имеется не только постановка вопроса о законности выборного способа занятия царского престола, но и положение об участии в этом процессе общественного мнения в форме «единомыслия» всей земли.

Предпочтительной **формой власти,** по Максиму Греку, является такая ее организация, при которой царь управляет подвластными «в синклитских советах царских», к участию в которых допущены «благохитростные советники» и «крепкодумные воеводы». Плохих советников, «говорящих и советующих что-либо развратное», следует немедленно удалять, чтобы царь не подвергался их влиянию. Перечисляя состав «советующих лиц», Максим Грек рядом с боярством упоминает и дворянство (воеводы, военачальники). Везде подчеркивается **почетная роль воинства в государстве** как одной из сил, при помощи которой осуществляется главная задача государственной деятельности — обеспечение мирной и стабильной жизни всем подданным.

Максим Грек в определении формы власти весьма близко подошел к мысли о сословно-представительной монархии. Вопрос о совете и советниках Максим Грек ставит как о необходимой форме ограничения самоволия властвующей персоны. Он развивает далее последовательно мысль об ограничении верховной власти не только советом, но и законом.

Другим существенным аспектом ограничения власти царя являются нравственные критерии, определяющие моральный облик верховного властителя. Здесь Максим Грек практически повторил разработанные предшествующими мыслителями положения о том, что царь, являясь господином над людьми, обязан господствовать над своими страстями и не давать волю таким порокам, как властолюбие, сребролюбие, славолюбие и т. п.

Сущность верховной власти трактуется им традиционно, как реализация божественной воли. В его теории явно наличествуют элементы сакрализации властвующей персоны, и в этом направлении афонский монах продолжает традиции иосифлянской политической мысли. Царь рассматривается как «образ одушевлен самого царя небесного». Власть царя превозносится в таких формулах, которые исключают возможность видеть в Максиме Греке защитника привилегий удельной знати в ущерб централизованной великокняжеской власти. Носителя верховной власти он называет «высшим царем», русское государство — «всевидимой преславной державой», Москву — «царствующим всеа Руси преславным градом». Авторитет государства, представленный «царевым именем», очень высок в понимании Максима.

Если верховный властитель (царь, великий князь) не соответствует этому идеальному нравственному статусу и своим поведением и действиями не может поддержать высокую честь «царева имени», то такой царь может быть назван «мучителем». «Мучительство» приносит позор царству и возмездие правителю. Возмездие ожидается от Бога, и оно обрушится не только на царя, но и на всех тех, кто растлевает царский сан «всяческими своими неправдованиями, лихоиманиями и богомерзкими блужениями». Вместе с тем Максим не считает людей вправе прикасаться к «некасаемому», т. е. к «помазаннику Божьему». Однако сама постановка проблемы о «мучительской», законопреступной власти предполагала возможность оценивать действия царя и критиковать их, искать пути ис-

правления уклонившегося от исполнения своего долга верховного правителя.

Коснулся Максим и традиционной для русской политической мысли темы **«грозы» царской власти.** Под царской «грозой» он понимает «устрашение государьское», которое направлено исключительно на «исправление подручников» (подданных), а не на их «погубление». Реализация «грозы» допустима исключительно в рамках «правды-закона».

Большое значение в политической теории Максима Грека придается вопросу о **соотношении церковной и светской властей.** Он придерживался при этом византийской концепции гармонии (симфонии) властей. Но в этом соединении нравственное превосходство оставалось за церковью, поскольку именно «святительство царя мажет и венчает на царство, а не царство святителей». Обе власти имеют одну цель и задачу, для разрешения которой они призваны Богом. Они исходят из единого начала и их взаимоотношения определяются как «богоизбранное супружество», поскольку они совместно призваны «вкупе вещи подручных устрояти».

Здесь теория Максима не оригинальна и воспроизводит византийскую концепцию гармонии властей, декларированную предисловием к шестой новелле кодекса Юстиниана, текст которой Максим Грек полностью пересказывает в Послании к Ивану Васильевичу.

Обстоятельно рассмотрена в работах Максима Грека проблематика **законных форм реализации власти.** При этом «правда» традиционно употребляется им как термин, выражающий понятия «закон» и «законность». Под «неправдой» он обычно понимал нарушение закона. «Неправдование» у него синонимично беззаконию. Термин «правда» также часто употребляется им для характеристики законных форм реализации власти, и прежде всего в области чисто юридической деятельности — судопроизводстве. Этим определяется и его знаменитое (часто цитируемое в произведениях его современников) определение правды: «правда, сиречь прав суд» — т. е. такое судебное разбирательство, в котором тяжба рассмотрена на основании закона, нелицеприятно и немздоимно, с кротостью и милостью.

Царская власть, согласно учению Максима Грека, обязательно должна ограничиваться законом, притом не только божественным, но и положительным. Если у его современников Иосифа Волоцкого и Филофея встречаются только отдельные

высказывания, свидетельствующие о направлении политического мышления по этому пути, то у Максима Грека данное положение сопровождается развернутой аргументацией.

Царь обязан «устрояти вещи подручников» «правдою и благозаконием». Он не имеет права присваивать чужую собственность, совершать «хищения чужих имений». Суд в государстве должен совершаться на основании положительных (государственных) законов.

Смысл ограничения действий царя «правдой» раскрывается в приводимых Максимом примерах правлений иноверных царей, которые хотя и уступают по вере православному русскому царю («иже аще и латина суть по ереси»), но «правят вещи подручников по установлению **градских законов»** и тем становятся угодны Богу. Страна должна быть очищена от «всякого неправдования, разбойничества же и кровопролития, неправеднейших клеветник» на основании «правды» и при помощи правосудия. Только этим царь может угодить Богу, который любит более всего «правду, щедроту и милость». Бог ценит в царях более всего соблюдение «правды». Так, Бог возвысил персидского (нехристианского) царя Кира, хотя тот был «и нечестив и идолопоклонник», только за «превелию правду и кротость к подручникам своим» и, напротив, иерусалимские царства Седекиево и Еханиево (благоверных царей) он разорил исключительно «за их всяческое беззаконие и сатанинскую гордость».

Главной характеристикой «праведного» государства, по мысли Грека, является организация в нем «градского жительства» на основании законов. Наличие веры, но отсутствие «правды» в деятельности государства не угодно Богу. В Послании к царю Ивану Васильевичу Максим Грек подчеркивал, что Византия была повержена неверными, несмотря на блестящую организацию почитания веры, исключительно по причине неисполнения византийскими царями своих гражданских обязанностей. Цари византийские «хищаху неправедне имения подручников, призираху свои боляри... вдовицы обидимя и сироты нищая», они не совершали правосудия и не наказывали преступников («не отмщая обидящих»). Это противопоставление гражданской «правды» в делах государства бездеятельной вере и благочестию, не реализующихся в системе справедливых и праведных дел, произвело большое впечатление на современников. Впоследствии к этой мысли и даже непосредственно к формулам ее выражения обращались Иван Пересветов, Зиновий Отенский,

Андрей Курбский и Иван Тимофеев при отстаивании ими принципа законности в процессе осуществления государственной власти.

При освещении вопросов **судопроизводства** Максим Грек остро критикует взяточничество судей, которые «лихоимствуют», «хитят имения и стяжания» (здесь термин «стяжание» употреблен в смысле «имущество»), обижают «вдовиц и сирот». Ради получения мзды судебные чиновники не постоят перед наймом лжесвидетелей и клеветой. Такой суд наносит ущерб не только всем подданным государства, но и авторитету царя и даже престижу всего государства перед «окрест себя живущих ляхов и немцев», где суд свершается на основании «градских законов», к тому же справедливо и не мздоимно.

Рассматривая систему судебных доказательств, Максим Грек возражает против средневековых форм судебного поединка как несправедливого способа разрешения дел, отдавая предпочтение свидетельским показаниям и клятве как видам доказательств. Правосудие должно производиться на основании закона, с оказанием милости ко всем сторонам — участникам тяжбы при определении меры наказания, которая к тому же должна соответствовать тяжести содеянного.

Прогрессивную и традиционную для русской политической мысли позицию занимал Максим Грек в вопросах, касающихся **войны и мира.** Мир он считал наилучшим состоянием, допуская необходимость войны только лишь «ради крепчайшая нужи». Никто не должен подстрекать правителя к ведению войны. Царю следует иметь такого советника, который «советует мир и примирение любити всегда и со всеми окрестными соседы». Необходимо исполнять божественные заповеди, требующие «аще мощно еже от вас со всеми мир имейте», ибо «мужа крови и льстива гнушается Господь». Он осуждает иерархов церкви, толкающих своими советами царя на «мужегубительные брани... радующихся зело брани же наставивши изоруживши их зело бодренно и изостравши молитвами и благословенными словесы подвижными, убивати, пленяти...». Максим Грек критикует агрессивные устремления к расширению пределов «держав своих, друг на друга враждебно ополчашася... друг друга наветующе...». «Влаголюбивого царя мысль печется о мирном устроении подручников». Душа такого царя только тогда спокойна, когда он «видит подручных людех своих тихо и мирно житие имущих». В Послании царю Ивану Васильевичу Максим

прославляет тех царей, которые утверждают свою державу «во глубоце мире и тишине».

Однако поскольку существует внешняя опасность для государства («поганые варвары»), необходимо иметь сильное, хорошо обученное войско для оказания сопротивления врагам. Страна должна обладать «многолюдным воинством», которое управляется воеводами, чиноначальниками, тысяцкими, сотниками и всегда готово «на противополчение восстающих поганых варвар».

К воинам необходимо проявлять заботу, награждать их, особенно пострадавших в бою, и воспитывать их в уважении к селянам, к которым войску всегда следует иметь «пощажение и бережение... никогда же насилованным бывши от воин». Воин должен быть «целомудрен и всякими добродетелями украшен».

Социально-политические и правовые взгляды Максима Грека оказали большое влияние на последующее развитие русской политико-правовой мысли. Положения об ограничении верховной власти законом, о критериях оценки действий царя, о его должностных обязанностях, об устройстве в стране правосудия получили свою дальнейшую глубокую разработку в трудах как его современников, так и мыслителей последующего времени.

Хотя нестяжательство и потерпело поражение как доктрина, видные его представители Нил Сорский и Максим Грек впоследствии были причислены Русской православной церковью к лику святых, как, впрочем, и глава их противников Иосиф Волоцкий.

7. Зиновий Отенский

В XVI в. большое распространение получили полемические политико-публицистические произведения Зиновия Отенского, монаха из новгородского Отенского монастыря, близкого по своим взглядам к Максиму Греку и его окружению. Выдвигаются предположения, что Зиновий был учеником Максима, во время пребывания последнего в Чудовом монастыре, что в Кремле.

Зиновий не обличал монастырское стяжание, оправдывая его подаянием милостыни, но предпочтение отдавал трудовой, нестяжательной жизни монахов.

Поводом к публицистическому выступлению Зиновия послужило широкое распространение «нового учения» Феодосия

Косого, завоевавшее к тому времени большое число приверженцев. Зиновий поставил себе задачей доказать его теоретическую несостоятельность, а также противоцерковную и противогосударственную направленность.

По своей социальной ориентации Отенский старец принадлежал к одной из группировок класса феодалов. Подневольный люд вызывал у него глубокое презрение, и ему представлялись совершенно нелепыми притязания таких людей на участие в политической жизни общества, поскольку они по скудости ума подобны зверям и прозябают в глубоком ничтожестве, «в пиянстве и объядении и в нечистотах всегда», находясь «в тине злобесия страстей». Но особой злобы обличения Зиновия достигают тогда, когда он говорит о распространении среди этой «чади» идей, призывающих к обобществлению или уравнению имуществ. Всеми доступными ему средствами он старается помешать осуществлению таких планов, которые считает губительными для государства.

Однако следует отметить, что Зиновий пытался обнаружить причины «брожения» среди «простой чади» не только в распространении «вредоносных учений», но и в реальных пороках современной действительности. Он дает довольно резкую критику деятельности властей как в области политической (отправление правосудия), так и экономической (политика цен, налоги). Он обнаруживает понимание непримиримости социальных противоречий, утверждая, что богатому «не возмощи... разумети убогово недостаточное». «Владущие» не желают «разумевати убожества, ни рассуждати обнищание, ни самые смерти вменяти», и даже в чрезвычайных условиях, когда некому становится обрабатывать землю и «множества селян, свои рала повергше, разыдошася», то и тогда «земстии правители» прежде всего думают о своих ризницах, наживаются на народном бедствии («запустением... хотяша умножить свои ризницы»), увеличивают размер налога, «хотя их еще более истязовати». Зиновий обвиняет правящий слой в бесчувственности, считая, что «богатый не приемлет нищеты» и не может быть для «убогих законоположником». Когда богатый законополагает, то убогого он может только «обезнемоществити... и похитити», ибо не познавшие «тесноты» и «недостатков» не имеют жалости к убогим и по своему «недостаточному разуму» не хотят и «перстом своим двинути» в сторону удовлетворения насущных интересов «недостаточных». Все эти обстоятельства, по мнению Зиновия,

способны вызвать гнев, ярость и злобу «простой чади», от которой «земля трясется».

Образ наилучшей формы правления Зиновий выводит из анализа тринитарного сюжета. Бог явился Аврааму в виде трех ангелов и показал этим достоинство «равночестия и вкупемыслия... два мужа были с третьим... сопрестольны и соповелительны», и эти два не меньше были третьего, потому как перед владыкой повелевали Авраамом, но они «не восхищали на себя Божьего сана... также и синклиты перед царем». Царь «саном владычества превосходит их», но должен с синклитами, как Бог с ангелами, «вкупе глаголати и вкупе повелевати — Бог един есть в трех лицах единым господством». Причем Зиновий далее поясняет, что в своих «сопрестольниках» Бог видит не рабов, а «подобных себе Божеством и силой»; ангелы служат Богу, но они равны ему.

Употребляемый Зиновием политический словарь не оставляет сомнений в том, что он так же, как Максим Грек, формулировал идею сословно-представительной монархии: «старейшие мужи города», «синклиты», «честнейшие сановники», «воеводы и воины», «старейшины града», «начальство же некоея страны или граду».

В его доктрине содержится развернутое обоснование обязательности власти в человеческом обществе. Он утверждает, что люди по своей природе не могут жить без власти. У «безцарных людей», не имеющих владыки, «всякое нестроение и мятеж бывает», ибо «крепость, покой и тишина» приобретаются только в государственном состоянии. Люди по своей природе должны иметь начальников, так как «несогласие всяко и разстояние знамение есть безначальства». «Безначально бо точию единому Богу бысть и не пострадати ни единою страстью».

При определении цели государства Зиновий близок к Аристотелю, предусматривая прежде всего «общую пользу» и достижение «блага жизни» для всех, «живущих во всех царствах». Непосредственная близость к словесным формулам Аристотеля создает впечатление, что Отенский старец черпал свои знания непосредственно из античных источников.

Царь выше своих «синклитов», утверждает Зиновий, и образ его «честнейщи всего синклита», но править ему следует по согласию с ним, направляя свое государство «к достижению общей пользы, крепости, покою и тишине», ибо мятеж бывает «не токмо от безцарных людей, творящих по своему хотению»,

но «пагуба, всякое нестроение и мятеж неустраним» может наступить и в том случае, если «сами цареви аще начнут творити... перед очами своими, а не разсмотряти всему царству общия пользы и крепости». Такие цари были известны в истории, и они подобными действиями «свои великие царствия погубиша или чюжим преподаша яко же вавилонские владыки персианам, перские македонянам, македоны римлянам». Да и не только эти, но и такие славные царства, как греческое и иудейское, были погублены, поскольку их цари правили, только «уповая собою и все твориша перед очами своими».

Продолжая эту мысль, Зиновий пишет, что власть крепка только в тех странах, где «владычествующие царие имут синклиты и епархии» и всех своих подданных судят только по закону («иже согрешающих в законы истязуют»), а исполняют казни (наказания) палачи, а отнюдь не сами цари «своими руками умучивают согрешивших». По-видимому, здесь содержится прямой намек на беззакония Ивана IV. Об этом впоследствии напишет и А. М. Курбский. Если же царь не соблюдает этих требований, то он уподобляется тирану. Этот термин в русской политической литературе впервые употребил Зиновий Отенский в соответствии с его прямым назначением, обозначив им самовольное и незаконное использование верховной власти в интересах властвующей персоны и во вред подданным. Именно в таком значении он употреблялся и западноевропейскими мыслителями — современниками Зиновия.

Осуждение тиранических способов правления тесно связано с **проблемой законной реализации власти** в обществе. Отенский старец основательно и подробно развивает мысль о том, что праведная и угодная Богу жизнь может быть организована только на основании закона. Царь, по мысли Зиновия, фигура подзаконная, и сила его основана на «правде» — законе, поскольку она представляет собой начало оправданию, т. е. законному рассмотрению всякого дела.

Используя антитезу, предложенную еще Максимом Греком, Зиновий рассказывает о завоевании православной Византии «худым и малым языком» — турками, объясняя падение некогда «преславного греческого царства» тем, что греки, имевшие великое внешнее благочестие, «дел христианских не снабдеша, суда бо не взыскаша и праведного суда не судиша, вдовицы и сироты оставиша хотящим озлобляти их и милости подручным не сотвориша, и злата на владомых собирати не переставша, и

обидимых из рук обидящих не отомстиша». Поэтому Бог допустил завоевание этого великого православного народа «худым и малым» мусульманским только в силу того, что «турцы... правду и суд творяху», хотя и «веру Христову ненавидяху и обидяху, Бог же правду любит больше всего». Эту же тему в дальнейшем разовьет И. С. Пересветов, написав на ее основе целое «Сказание о Магмет-салтане и о царе Константине», исходя из того же сопоставления «верного» (православного), но неправедного царства Константина с «неверным», но праведным царством «Магмет-салтана».

От неправедных судов, которые не противостоят злу, в государстве множится «насилие в татьбе и убийствах» и возникают всякие настроения. Для достижения благих целей люди не должны следовать «неправде» и отступать от закона. Здесь рассуждения Зиновия во многом перекликаются с традициями, заложенными еще Иларионом. Зиновий рассматривает закон как ступень в достижении человечеством нравственного совершенства: «закон пестун нам бысть приводя всех ко Христу».

Зиновий делит законы на три категории.

К первой относятся законы божественные — заповеди Бога, Святоотеческие писания и постановления церковных Соборов. Источником данного законодательства служит непосредственно Божественная воля, поэтому оно по своей природе Богодухновенно.

Во вторую категорию мыслитель включает обычные нормы, сложившиеся в каждой стране на основе конкретных географических и климатических условий, ибо в каждой земле существуют свои обычаи и нравы. Так, в Сибири длинная зима и короткое лето, и ни пахать, ни сеять жители этой страны не могут, а в мурманских краях в ноябре и декабре солнце вообще не всходит, а в мае и июне не заходит, и у них ни вечера, ни ночи не бывает. Северные страны излишне холодны, а южные, напротив, знойны. Иные страны очень богаты, а другие очень бедны. «Разве при таких различиях возможно разным народам единые обычаи иметь? Нет, никак не возможно». В обычаях Божественная воля выражена опосредованно.

К **третьей** категории причисляется так называемое положительное законодательство. Оно представлено у Зиновия в двух видах: 1) законы царские и 2) законы градские. Под ними подразумеваются общие (царские) законы и местные (градские). Вся третья группа законов имеет своим источником историче-

скую практику людей. Основы этого законодательства возникли давно: «их изложиша еллинствии философы Зинон, Платон и протчие».

По мнению Зиновия, соблюдение **законности** («правды во всем») является обязанностью верховной власти и всех должностных лиц. Царь должен быть «праведен еси» и все разрешать по закону («правда все рассмотриши»).

Основное содержание понятия «выполнение закона царем» заключается прежде всего в организации и осуществлении в стране правосудия.

Критика судопроизводства, тесно связанная с темой организации «праведного суда» в государстве, была в центре внимания практически всех публицистов XVI в. Зиновий также обращался к этой теме неоднократно. В Послании к новгородско-псковскому наместнику великого князя дьяку Я. В. Шишкину содержится глубокая критика пороков современной судебной системы. Он отмечал волокиту в рассмотрении дел, которая всегда выгодна виноватому и тягостна правому. В волоките люди «проедаются», не работают, а тем временем «ремесло залегает», поэтому судьи должны «управу давать вскоре», используя все виды доказательств, предусмотренные законом: свидетельские показания, обыск и крестное целование. Они не только мирскими властями, но и самим Богом обязаны творить «праведный суд». От судей Бог не ожидает ничего иного кроме суда и правды равной для всех — и богатых, и нищих. Не ждёт Господь от судей ни постов, ни почитания праздников, ни уединения и чтения божественных книг, ибо Бог хочет только того, чтобы судьи «взыскали суда праведного» и избавили обижаемых от рук обижающих, заступились бы за вдовицу и других беззащитных людей «маленьких» и «своей пользы судом не искали бы». Должность судьи ответственна, и поэтому следует дьяку в суд ездить рано, сидеть там долго и «дела управлять скоро». От насилия обиженному человеку одна защита — суд. «Кто бывал изобижен, тот знает какова горесть обиды».

Кроме того, волокита обычно сопровождается обстоятельствами, затрудняющими рассмотрение дела (как «по суду», так и «по розыску»). Так, может быть перемена судьи, кто-нибудь из участников процесса умрет или какая-либо из сторон использует задержку в своих интересах и сможет за это время «лесть сшить», «послухов купить» (свидетелей), «правду искривить», «судью намздить», соперника убить «лукавыми человеками» и

тем самым «суд смешать», да и вообще заволокиченное дело потом трудно разрешить.

Возражает Зиновий и против понуждения судом сторон к мирному соглашению. «А что судья мириться велит истцам, то малая правда судьина», так как часто получается, что судья «дружит виноватому, а правому грубит». Но если дело решает третейский суд и приводит стороны к соглашению через «любовное примирение», то это оправдано, поскольку «третий действует по любви» и на нем нет государственных полномочий. Силой добиваться мирового соглашения противозаконно, так как правый человек может отступить «под прямым насильством судьиным». В суде мирное соглашение может быть заключено только по желанию обеих сторон. Если «сами просят мириться», тогда «достойно их пустить с суда».

Интересна его трактовка традиционной **темы о «милости виноватому».** Суд должен быть нелицеприятным и одинаково относиться ко всем истцам и ответчикам по делам: «старому и малому, и сильну, и немощну и богату», не принимая во внимание отношения родства, свойства и дружбы. Судье необходимо сделать все, что предписывает закон: «судити по суду» и «обвинити» по закону. Такая постановка вопроса исключает возможность применения «милости» к виноватому до суда. Применение «милости» к виноватому является, по мнению Зиновия, «грубостью» по отношению к правому. В процессе расследования и изобличения преступника «милость» будет граничить с нарушением закона государственного дьяком как должностным лицом и закона морального как человеком и христианином. Суд и правда должны неизменно настигать «содеевающих злое» и совершающих беззаконие. В случае же, если «обличенный» человек осознает свою вину («паче же аще покается»), тогда вполне возможно явить к нему милость. Зиновий желал четко разграничить вопрос о «милости» виноватому от проблемы его изобличения и наказания.

Отенский отшельник сумел подметить наиболее вопиющие язвы действительности и внести предложения, предусматривающие их устранение или, по крайней мере, явное смягчение. Искоренение отмеченных недостатков должно, по мысли Зиновия, и повысить авторитет государственных судебных органов.

Политическая позиция Зиновия по вопросам происхождения, сущности и формы организации верховной власти и особенно статуса ее носителя, а также его утверждение о необходи-

мости соблюдения «правды» во многом перекликается со взглядами его старших и младших современников (М. Грека, Ф. Карпова и И. С. Пересветова). Осуждение Зиновием произвола (своеволия властителей) звучало достаточно смело и оказало большое влияние на дальнейшее развитие политико-юридического мышления в стране.

8. Развитие политико-правовых идей нестяжательской ориентации

Нестяжательские мотивы получили дальнейшее развитие в трех произведениях — **«Валаамской беседе», «Ином сказании»** и **«Извете»,** авторство которых приписывается некоему анониму, выступившему под псевдонимом Сергия и Германа, монахов Валаамского монастыря. Все эти произведения близки по проблематике и способам ее разрешения. Наиболее вероятным временем их возникновения в историографии принято считать середину XVI в.

Кроме отрицательного отношения к вотчинному быту монастырей в них затронут значительный по объему корпус политико-правовых проблем. Автора интересовали такие вопросы, как **происхождение власти, ее цели и задачи, соотношение светской и духовной властей, форма власти** (форма правления и государственного устройства), **способы ее реализации, осуществление правосудия,** а также вопросы, связанные с необходимостью наличия **боеспособного войска** в стране.

Проблема **происхождения власти** решается традиционно для русской политико-правовой мысли: «Бог сотворил благоверные цари и великие князи и протчие власти на воздержание мира сего». «Царю власть надо всеми» дана Богом и за ее реализацию только он один способен привлечь держателя верховной власти к ответу и поставить «перед праведным и страшным Царем Небесным Иисусом Христом». «За нерасудные власти своея» правители примут возмездие только от Бога, но при этом могут пострадать не только «несмысленные правители», но и невинные люди. За плохое управление он может наслать на страну «глады и морове», многие «трусы[1] и потопы и междоусобные брани и войны и всяко люди в мире начнут гибнуть... и смятения будут во царствах великие... волости и села запустеют, люди начнут

[1] Трус — землетрясение.

всяко убывати и земля начнет пространной быти, а людей будет меньше и тем достальным людям будет на просторной земле жить негде».

Образ царя также обрисован в лучших традициях прошлого. Он, прежде всего, должен быть милостивым и милосердным. «Показывай милость святым божьим монастырям и церквам, бедным сиротам, нищим вдовицам и девицам», для того чтобы избежать «слез мирских». Совершенно недопустимо, чтобы «во царях свирепство было». Такие цари «на своих степенях царских не возмогут держаться и часто переменяться будут» за свое «мирское невоздержание».

Термин **«царская гроза»,** тоже ставший уже привычным для публицистических произведений, употребляется однозначно, только в смысле необходимости иметь сильное войско, которое способно сделать царя «грозным».

Подданные, в свою очередь, обязаны покоряться князьям и царям безоговорочно и даже быть готовыми отдать за них свое состояние и жизнь. Автор желает видеть русское царство единым по территории, подвластным царю или князю, опирающемуся в своей деятельности на воевод, посланных во все концы русской земли и распространяющих свою власть «от Москвы семо и авамо всюду и всюду».

Большой интерес представляют суждения о **форме правления,** свидетельствующие о симпатии к сословно-представительной монархии. Термин «самодержавие» понимается автором не как неограниченное самовластие, а как единство и суверенность власти внутри страны и во внешней сфере. Такое понимание давно уже стало традиционным для русской политико-правовой мысли XII—**XVI** вв. Царю дается совет править «с бояры и с ближними правителями и о всем советоваться накрепко». Наряду с этим предлагается также черпать мудрость «из божественных книг» и не пренебрегать советом «мудрых грамотников».

В «Ином сказании» состав советного органа, порядок его формирования и деятельности определен более четко. Так, «единомысленный вселенский совет» должен состоять из «разумных мужей» и «надежных приближенных воевод и воинов», а также «всяких людей ото всех мер», собранных «от всех градов своих и от уездов градов тех». Заседать этому совету необходимо «погодно» и всегда быть при царе, с тем чтобы он мог

«на всяк день... добре распросить их... про всякое дело мира сего».

Автор выступает против участия в разрешении мирских дел «святительских чинов». Богом заповедано «всем владети в мире царем» и подчиненными ему «мирскими властями, а не святительскому ниже священническому и иноческому чину». В том случае, если мирские дела будут решаться не царскими воеводами, а иноками, страна может лишиться божьей милости, ибо «властвующие иноки не богомольцы, а гневители» Бога. Тому царю, который держит совет не с мирскими чинами, а с «непогребенными мертвецами», «лутше степень и жезл и венец царский с себя сложить и отдать, и не иметь царского имени на себе и престола царского под собой не держать». Инокам «в смиренном образе Бога молить» необходимо «за царя и весь мир о тишине и о устроении мира сего». И даже если они обижены будут, то могут искать защиту только у Бога.

Особенному осуждению подвергается вмешательство иноков в судебные функции и финансовые прерогативы чиновников. Иноки не имеют права «мир судить», ездить с приставами и давать крестьян на поруки. Вершение правосудия — обязанность мирских властей, и прежде всего самого царя или великого князя, который должен заботиться о правде, законе и благоверии.

Суду следует быть «общим всему миру» (здесь: равному для всех. — *Н. З.*); принцип наказания автор формулирует по прогрессивным образцам и в соответствии с традицией: «комуждо по делам его».

Подвергается осуждению собирательство иноками доходов с населения. «Таковое дело не угодно, чтобы инокам из миру, аки царевым мирским приказчикам, собирати себе всякие доходы».

Также «не достоит инокам храбро в вооруженных полках ездить... аки воину на брань». Инок может вооружаться против врагов только постом и молитвой, а «в воинах быть» возможно только «с царского повеления». Нестяжательские мотивы во всех произведениях, приписываемых валаамским старцам Сергию и Герману, связаны с критикой духовенства. Мысли Даниила Заточника о непотребной жизни облеченных духовным саном лиц получили в этих произведениях свое дальнейшее развитие.

Царю, чтобы «держать царство», необходимо иметь могущественное войско, наличие которого и делает его грозным для внешних врагов.

Неизвестный автор продолжил и развил мысль Владимира Мономаха о том, что воин должен уметь крепко стоять против врагов, но быть милосердным к мирному населению, «в домах их быть кротким, щедрым и милостивым, их не бить, не мучить и грабления не творить, жен и девиц не сквернить, черниц, вдовиц и прочих сирот и всех православных христиан ничем не вредить».

9. Иосиф Волоцкий

«Стяжательская» (или иосифлянская) позиция представлена основателем этого направления мысли **Иосифом Волоцким,** в миру Иваном Саниным (1439—1515) — одним из значительных деятелей своей эпохи, творчество которого оказало большое влияние не только на формирование учений о государстве и праве, но и непосредственно на процесс строительства русской государственности.

На протяжении своего жизненного и творческого пути Иосиф Волоцкий менял политическую ориентацию, что не могло не сказаться и на содержании его учения. Вначале, приблизительно в конце XV — первых годах XVI в., он разделял позицию противников великого князя, причиной тому были секуляризационные планы великого князя Ивана **III.** Волоцкий игумен был защитником экономически могущественной монастырской организации. Теоретическим оправданием монастырского стяжания служило требование использовать его на «благие дела» (строить церкви и монастыри, кормить монахов, подавать бедным и т. д.). Впоследствии победа «стяжателей» на Церковном Соборе 1503 г. хотя и усилила экономические и политические притязания иосифлянской партии, но определила и формы совместной деятельности церкви и государства.

Центральным в политической теории Иосифа Волоцкого является **учение о власти.** Он придерживается традиционных взглядов в определении сущности власти, но предлагает отделить представление о власти как о Божественном установлении от факта ее реализации определенным лицом — главой государства. Властитель выполняет Божественное предназначение, оставаясь при этом простым человеком, допускающим, как и

все люди на земле, ошибки, которые способны погубить не только его самого, но и весь народ, ибо «за государьское согрешение Бог всю землю казнит». Поэтому не всегда следует повиноваться царю или князю. Власть неоспорима только в том случае, если ее носитель может личные страсти подчинить основной задаче употребления власти — обеспечению блага подданных. Если же он, будучи поставлен царем над людьми, над собой «имат царствующие страсти и грехи, сребролюбие, гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех неверие и хулу, таковый царь не Божий слуга, но диавол» и ему можно «не токмо не покоритися», но и оказать сопротивление, как это не раз делали апостолы и мученики «иже от нечестивых царей убиены быша и повелению их не покоришася». Такой «злочестивый царь», который не заботится «о сущих под ним», не царь есть, но мучитель.

Таким образом, Иосиф впервые в русской политической литературе открыл возможность обсуждать и критиковать личность и действия венценосной персоны. Развитие критических положений логически приводило к мысли и об осуждении того или иного правителя как злого царя-мучителя, которому можно не только не подчиниться, но и оказать сопротивление.

Эти положения Иосиф выдвигал как программные, когда вел борьбу с великокняжеской властью, отстаивая имущественные права церковной организации. В это же время он обосновал и теорию о превосходстве духовной власти над светской. Царь не должен забывать, что он не первое лицо в государстве, ибо «церкови подобает поклонятися паче, нежели царем или князем и друг другу».

Но после Соборов 1503—1504 гг., когда Иван III переориентировался в своих действиях на прочный союз с церковью, а значит, и с главенствующими в ней иосифлянскими иерархами, постепенно стала изменяться и политическая позиция волоколамского игумена и возглавляемого им направления. Теперь Иосиф преследует другие цели: возвеличить властвующую персону и доказать необходимость безоговорочного подчинения ее авторитету. При этом он не отрекается от мысли, что все-таки «царь естеством подобен всем человекам», но подчеркивает факт его божественного избранничества, который, по мысли Иосифа, сам по себе лишает простых людей возможности критиковать царя или князя, принявших «скипетр царствия... от Бога». Он возвеличивает личность царя, сравнивая ее с Богом и

даже уподобляя Богу. Единственное ограничение княжеской власти, которое сохраняется неизменным, так это соблюдение тех пределов, которые поставлены перед властителем Божественными заповедями и государственными законами («Царь в заповедях и правдах ходяше»).

В своих трудах Иосиф предпринимает попытку провести **классификацию законодательства,** но в его религиозной трактовке этой пробдемы допускается смешение закона Божественного и закона государственного (положительного). Так, по Иосифу Волоцкому, воля Бога была непосредственно реализована в Священном Писании, затем в решениях Вселенских и Поместных Соборов и «в словесах Святых Отец». На основании этого материала впоследствии были приняты «грацкие законы», в которых «Божественная правила с Заповедями Господними и речениями Святых Отец и с самими грацкими законами размешана быша...», и тот, кто дерзнет нарушить все это, «царскими судами и грацкими законами обуздывается». Таким образом, государственные законы понимаются Иосифом как некие конкретные правила, исходящие от светской власти, но имеющие своим источником и содержанием волю Бога, реализацию Божественных истин и христианских морально-этических заповедей. Правовые и нравственные категории воспринимаются Иосифом в полном слиянии, поэтому он требует применения уголовной ответственности не только за нарушения законов, устанавливаемых и поддерживаемых государством, но и за несоблюдение христианских заповедей, что должно составлять исключительную прерогативу церкви.

В конце XV в. на Руси вновь обострился вопрос о **еретиках.** Новгородско-московское еретическое движение было в основном разгромлено, однако поднятые им проблемы (социальные и политические) по существу разрешены не были. Иосиф Волоцкий считал своим долгом развенчать учение еретиков окончательно и, главное, доказать необходимость их физического истребления. Разоблачению еретиков Иосиф посвятил 16 «Слов» противоеретического содержания, вошедших впоследствии в сборник под общим названием «Просветитель». Он предпринял попытку доказать, что еретическое инакомыслие («разньство») — это преступление не только против религии и церкви, но и против государства, поэтому и преследоваться оно должно средствами государства, которому Иосиф поручает защищать

церковь всеми силами, которыми оно располагает («судьи, воеводы, сонмища начальник» и т. п.).

По мнению Иосифа, положения святоотеческих текстов, обязывающих мирские власти карать убийц и злодеев, следует распространять и на еретиков, ибо не меньший грех, нежели убийство, — неверие «в Единосущную Троицу», а поэтому ответственность за него должна носить уголовный характер (тюремное заключение, смертная казнь и конфискация имущества). Даже заточение в монастырь представляется Иосифу недостаточной мерой. «Не в монастыри посылати их, — поучает он Ивана III, — а казньми смертными, да торговыми казнити».

Свои воззрения Иосифу удалось внедрить в сферу практической политики. Собор 1504 г. удовлетворил все требования «обличителей», и к еретикам стали применять заточение и смертную казнь. Вся духовная жизнь общества (дискуссии и споры, увлечение чтением, переводы иноземной литературы и вообще доступ к знанию) была поставлена под строгий контроль православной церкви.

Правда, на Руси преследования еретиков не получили таких масштабных форм, как в «шпаньской земле», на пример которой ссылался Иосиф, во многом благодаря противодействию нестяжателей и их активной проповеди идей о том, что «в Новой благодати яви Владыка Христос любовный союз, еже не осуждати брату брата», а исправление «заблудших душ» является делом Бога, ибо Он один «силен исправить их».

10. Концепция Филофея «Москва — третий Рим»

Автор теории, вошедшей в историю политической мысли под названием «Москва — третий Рим», был иосифлянином по своей идеологической направленности. Его учение развивало и уточняло главные иосифлянские идеи о природе царской власти, ее назначении, взаимоотношении с подданными и церковной организацией.

О самом авторе, монахе (или, может быть, настоятеле) Псковского Елиазарова монастыря **Филофее,** известно немногое. Сам о себе он пишет, пользуясь традиционной самоуничижительной формулой: «человек сельский, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астрономий не читал, ни с мудрыми философами в беседе не бывал». Сохранившаяся о нем заметка его современника сообщает, что Филофей постоянно жил в мо-

настыре («той старец неисходен бе из монастыря») и был образованным человеком («премудрости словес знаем»). Неизвестный биограф отмечает также смелость Филофея и его нелицеприятность, благодаря которой он «многа показал дерзновения к государю... боярам и наместникам», бесстрашно обличая их злоупотребления. Свою политическую теорию он сформулировал в письмах псковскому наместнику М. Г. Мунехину и великим князьям Василию Ивановичу и Ивану Васильевичу.

Наиболее подробно у Филофея разработан вопрос **о значении законной царской власти для всей русской земли. В** Послании к великому князю Василию Ивановичу он возводит династическое родословие русских князей к византийским императорам, указывая Василию III, что править ему следует по заповедям, начало которым было положено великими прадедами, в числе которых называются «великий Константин,.. Блаженный святой Владимир и великий и Богоизбранный Ярослав и прочие... их же корень до тебе».

Много внимания он уделял теме о Божественном **происхождении царской власти.** Царь «поставлен от Бога» и «сердце царево в руце Божией, он слуга бо есть Божий». Ему поручено в силу Божественного Промысла «осуществлять наказание всем людям содеювающим неправду». Он — «высокостолпнейший государь и самодержец, Боговенчанный христианский царь, браздодержатель, всем христианским исполнением обладающий». Он и «веры срдержитель», и «соблюдатель всех христоименитых людей». На нем лежит обязанность заботиться о своих подданных, а для этого необходимо содержать свое «царствие со страхом Божиим», к чему обязывает князя «скипетр в руке» и «венец на голове», и быть властелином над своими подвластными, ибо «который царь не властвует над подвластными», тот «не избегнет суровой Божьей кары». Так, его государство может постичь «трус» или «море потопи» (затопление), или «земля пожре» (мор).

Многократно обращается Филофей к **описанию образа держателя верховной власти,** разрешая его традиционно. Царь строг ко всем, кто отступает от «правды», но заботлив и справедлив в отношении всех своих подданных, в его обязанности входит утешать «плачущих и вопиющих... избавлять обидимых от руки обидящих».

Высокое представление о царской власти подтверждается требованиями безоговорочного подчинения ей со стороны под-

данных. По мысли Филофея, все подданные дают обет государю волю его «творити и заповеди хранити во всем».

Право на оказание сопротивления государю псковский старец отвергает. Даже в том случае, если придется кому-либо понапрасну терпеть «царское великое наказание», то возможно выразить свою печаль только «горьким стенанием и истинным покаянием».

Не только действия против верховной власти недопустимы, но даже и «хулен помысел».

В духе иосифлянских традиций Филофей защищал стяжательский статус всей церковной организации, грозя небесными карами тем, кто обидит церкви и монастыри покушением на их имущество. Если кто начнет «беззаконно отнимать села и вертограды или неправедно суд творить... или монастырям данное насильственным граблением отнимать, то четверицей все отдаст церкви». Даже если такой человек «саном высок, а Святых Отцов правилам не подчиняется, то наша власть повелевает таких огнем пожещи, а дома их святым церквам отдать, которые они обидели».

Власть должна также следить и за благочинением в самой церкви и если «игумены, попы и диаконы» дерзнут «за некую скверную плату... поставлять в священнический сан» или «кто от мирских продаст церковную власть», то такие люди будут не только прокляты по церковным правилам, но и «примут беду от мирских властей».

Правовые взгляды Филофея типичны для русского мыслителя XV—XVI вв. Правовые нормы государства (положительные законы) названы у него «грацкими законами» и по содержанию определяются им как «правда» с традиционным совмещением в этом термине юридических и нравственных характеристик. Любое действие, нарушающее норму положительного права, рассматривается им как «неправда» («неправдовал кого в чем» — клеветал; «неправдою, что восхитил» — воровал и т. д.) и требует по своей природе возмездия, прежде всего от Бога, но и обязательно от земных властей.

Установление в стране правосудия, равно как и законная реализация власти, — высший долг великого князя перед Богом и людьми. Он, как и его предшественники, настаивает на необходимости законных форм реализации власти. Так, Ивану Васильевичу он советует жить праведно и следить за тем, чтобы и подданные его жили по законам.

В своих Посланиях Филофей поднялся до понимания исторических перспектив политического развития России, видел и понимал значение объединительной политики и ее ближайших и отдаленных последствий. Анализ современных мыслителю исторических событий, определивших судьбу его родины в острополитической ситуации конца XV — начала XVI в., приводит автора к мысли, что именно сейчас и наступил тот момент, когда Россия стала объектом высшей провиденции. Ее судьба не может представляться религиозному мыслителю отдельно от судьбы православной христианской религии. Только верное православию государство может быть объектом Промысла Божия, и в данный момент, считал Филофей, есть все доказательства, что им стала Россия: ныне «вся христианские царства попраны от неверных... придоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя». И произошло это в осуществление древних пророчеств: «два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти».

Сохранившая верность православию, Россия непобедима, она сбросила татарское иго, ныне успешно обороняет свои границы и возвышается в глазах современников еще и благодаря успехам на дипломатическом поприще. Величие и славу России Филофей сравнивает с величием и славой Рима, и особенно Византии, которая в глазах всех русских считалась великим государством. Ее блеск, слава и могущество не исчезли, а перешли к стране, возглавляемой великим русским князем.

Развитая Филофеем в политическую теорию **формула «третьего Рима»** была не нова для литературы XV—XVI столетий. Сказания о наследовании той или иной страной религиозно-политического величия были известны еще в Византии. Перо Филофея приблизило их к современным условиям политико-правовой жизни русского общества.

Некоторые исследователи усматривали в идее провиденциализма элементы агрессии, выражение желания распространения влияния России, в той или иной форме, на другие страны. Подобное толкование доктрины Филофея неоправданно. Несомненно, православие представлялось мыслителю единственной истинной верой, обеспечивающей человеку путь к спасению, а государству к процветанию. Именно поэтому он прочно связывает с ним судьбу России, чем и объясняется призыв ко всем христианам видеть в лице Москвы оплот православия, а следовательно, защиту и поддержку для каждого из них лично. Но в

доктрине отсутствуют призывы к захвату других стран с целью их присоединения к Московскому государству. Нет в ней и речи о том, чтобы отдельные лица, не исповедующие православие, перешли бы в эту религиозную конфессию.

Современники так и восприняли теорию псковского старца. Никогда она не служила — ни во время жизни мыслителя, ни впоследствии — оправданием или обоснованием каких-либо агрессий.

Политическая программа Филофея не исчерпывается только вопросами, касающимися организации и деятельности общерусской государственной структуры под главенством единого великого князя (а затем и царя). Большое внимание уделялось Филофеем и формам идеологического воздействия на население со стороны государственной власти, вопросам внутренней свободы православного христианина в государстве. Резко и категорически он выступил против свободы суждений и особенно против научных исследований. Видимый мир, по мнению Филофея, не только не следует преобразовывать, но грешно даже изучать. «Несовершенным (т. е. людям. — *Н. З.)* Апостол выше силы не велел пытати». Здесь Филофей не признает никаких земных авторитетов. Наука — запретный плод не только для простецов, но и для царей, и святителей, и всех вельмож, и прочих всех людей, ибо это опасное и вредное занятие. Всю дохристианскую культуру автор Посланий отрицает. Своим согражданам он советует от ученых «бегати, яко кто бежит от змия», объявляя единственным источником всех знаний только «Слово Бога».

Теория Филофея «Москва — третий Рим» получила большое распространение, она неоднократно воспроизводилась средствами живописи, включалась в состав храмовых росписей и других эпохальных живописных и литературных произведений и была усвоена русским общественным мнением. Отдельные ее формулы воспроизведены в чине венчания Ивана IV на царство, и в этом плане вполне возможно считать ее доктриной, получившей официальное признание.

11. Федор Карпов

К. середине XVI столетия политическая полемика сосредоточивается на государственно-правовых проблемах, главными из которых становятся вопросы, касающиеся формы правления и реализации правосудия в стране.

Эти темы нашли свое отражение в произведениях публициста и дипломата **XVI** в. **Федора Карпова.**

Политические воззрения Ф. Карпова изложены в Послании митрополиту Даниилу. Оно написано приблизительно в 30-х гг. XVI столетия, когда уже наметилась тенденция формирования сословно-представительных институтов и учреждений в стране.

Во всех его высказываниях явно сквозит одобрение формирующимся представительным формам организации власти. Он систематически употребляет такую терминологию, как «цари и начальники», «правители и князи» и т. д. Утверждая положение о необходимости верховной власти в человеческом обществе, Карпов со ссылками на Аристотеля доказывает, что «всякий город и всякое царство... управляться должно начальниками, поэтому странам и народам нужны цари и начальники». Соединение царей и начальников он дает в поэтическом образе согласного единства гусляра и гуслей.

Обращает внимание и неоднократное употребление публицистом такого выражения, как «дело народное» (сам термин напоминает калькированный перевод с латинского *respublica*, что у Цицерона означало достояние, дело членов римской общины). Карпов воспроизводит и близкую Цицерону классификацию форм государства: «дело народное» (республика) и царство (монархия). В этих рассуждениях заметно знакомство автора с трудами Цицерона, и в частности с представлениями последнего об идеальном варианте политической организации общества, в котором предполагается достижение согласия всех его членов в вопросах управления общими делами. Ссылки на произведения Аристотеля, обращение к политическим положениям Цицерона, в которых содержится предпочтение республиканскому образу правления с выборной магистратурой, а также прямое заимствование терминологии этих мыслителей являются хотя и косвенными, но достаточно существенными доказательствами симпатий Карпова коллегиальному, а не единоличному принципу организации форм власти.

Занимали Карпова также и вопросы, связанные **со способами обеспечения законных форм реализации властных полномочий.** Он утверждал, что все отношения между людьми в обществе должны регулироваться только правовыми нормами. Религиозная мораль не может заменить закон, поэтому Карпов отрицает возможность воздействия на поведение граждан при помощи такой религиозно-этической категории, как «терпение», кото-

рое может иметь место только за монастырскими стенами. Все виды деятельности государства как в судебной, так и внесудебной сферах должны осуществляться на основании действующих законов.

Категории справедливости и права у Карпова совмещены. Следуя Аристотелю, он утверждает, что все законное должно быть обязательно справедливым. Несправедливое и незаконное распределение благ может вызвать серьезное недовольство у подданных, в результате которого люди перестанут быть послушными своему государю. Исходя из этих положений, он выдвигает требование о справедливой оплате труда всех работников, особо выделяя воинские услуги.

Соблюдение законов — не только основа благополучия государства, но и нравственная база общественной жизни. Беззаконие Карпов связывает с падением нравственности. Он не допускает даже мысли о возможности надзаконного положения верховной власти. «Всякое царство, по Аристотелю, — пишет он, — управляться должно по правде и определенными законами справедливыми». «Правда» и «определенные законы» здесь употреблены в значении права и основывающегося на нем законодательства. «Правду» реализует суд —это положение вполне согласуется с мыслью М. Грека: «Правда — сиречь прав суд».

«Праведная» реализация всех форм общественной жизни предполагает действие всех и каждого только на основании закона, применение которого должно осуществляться в сочетании с милостью. Милость не является препятствием в достижении истины и не представляет собой какую-либо форму сокрытия «неправды» (преступления). Такую возможность Карпов сразу же отрицает, заявляя, что «милость без правды малодушество есть...». По его мысли, милость и правда не взаимоисключающие, а взаимосвязанные явления. При применении закона необходимо являть милость, ибо «правда без милости есть мучительство». В этой форме явно слышится предупреждение против бездушного применения буквы закона при вынесении приговора, определяющего наказание без учета всех обстоятельств дела. Милость необходимо проявлять только на стадии вынесения приговора об определении наказания. Так, Карпов предлагал «на добрых людей» воздействовать «утешительными речами», а «злых» «наказаниями делать лучше».

Весьма интересно воспринято и переработано у Карпова традиционное понятие «грозы». Она у него не атрибут власти, а характеристика самого закона. Порядок в государстве устанавливается грозой закона. Именно с помощью такой «грозы» государь и его «начальники» смогут беречь своих подданных от насилия со стороны «злых» людей.

Законы и государство Карпов рассматривал как результат общественной жизни и деятельности людей. Все законы он делил на три категории: естественные, Божественные (Законы Моисея и Законы Иисуса Христа) и положительные (государственные). Положительное законодательство принято на базе естественных и Божественных законов и включает в свое содержание их справедливые требования. Карпов не допускает возможности оправдания каких-либо противозаконных действий, даже если они обусловливаются такими этическими категориями, как терпение и прощение.

Подобная мысль высказана и Макиавелли, прямо отметившего, что христианская религия в своем учении о терпении обессилила мир и «передала его в жертву мерзавцам. Когда люди ради рая предпочитают переносить всякие обиды, чем мстить, мерзавцам открывается обширное и безопасное поприще». Карпов полагает, что «дело народное в городах и царствах погибнет из-за излишнего терпения, долготерпение среди людей без правды и закона общество достойное разрушает». Неизвестно, был ли знаком Ф. Карпов с произведениями своего западного современника Н. Макиавелли, но идейная близость приведенных суждений очевидна.

Карпов выступает прежде всего как государственный деятель и дипломат, его беспокоят интересы государства и положение в нем граждан. В этом плане его политико-правовая теория представляет существенное звено в процессе становления самостоятельной юридической доктрины, черпающей свои основания в естественном праве и здравом разуме. Античные реминисценции роднят его с мыслителями эпохи Возрождения.

12. И. С. Пересветов

Широкую программу политико-правовых преобразований предложил в середине XVI в. служилый дворянин **Иван Семенович Пересветов. В** своей политической теории он рассмотрел вопросы, касающиеся **формы правления** и **объема полномочий**

верховной власти, организации общерусского войска, создания единого законодательства, реализуемого централизованной судебной системой. В области управления внутренними делами страны он предусмотрел проведение **финансовой реформы,** ликвидацию наместничества и некоторые мероприятия по упорядочению торговли. Удивительная дальновидность его политического мышления заключалась в том, что в своей теоретической схеме он определил структуру и форму деятельности ведущих звеньев государственного аппарата, наметав основную линию дальнейшего государственного строительства, предугадав пути его развития.

В 1549 г. Пересветов подал Ивану IV две челобитные (Малую и Большую) с проектами различных государственных и социальных преобразований. Свои реформаторские идеи и предложения он изложил в контексте анализа причин поражения Византии — некогда могущественного и блистательного государства. При этом ассоциативные параллели с русской действительностью носят оттенок не только критики, но и заинтересованного предупреждения. В качестве положительного образца греческому царству противостоит турецкое, зарекомендовавшее себя многочисленными победами. Метод противопоставления ния страны-победительницы поверженной стране позволяет Пересветову дать анализ причин поражения, т. е. выступить с критикой такого социального и политического устройства, которое привело страну к гибели, и изложить под видом выяснения причин победы положительные аспекты, якобы имевшие место в стране-победительнице и заключавшиеся, по его мнению, в социально-политических формах и порядках Османской империи.

В системе взглядов Пересветова значительное внимание уделено определению наилучшего варианта организации государственной власти. Вопрос о **форме правления** начал обсуждаться в публицистике значительно ранее выступления Пересветова. Мыслители XV—XVI вв. понимали самодержавие как единство государственной власти, ее верховенство, но не как неограниченность власти царя, не как самоволие. Один (единый) — не в смысле модели формы верховной власти, а в значении единственного властителя, равного которому нет среди других князей в стране по объему властных полномочий. Показательна в этой связи позиция автора «Валаамской беседы» — современника И. С. Пересветова. Цари, по его представлению, для того «в

титлах пишутся самодержцы», чтобы «Богом данное царство и мир (здесь в смысле страну, народ. — *Н. З.)* воздержати».

Единодержавие как наилучшая форма государственной власти и государственного устройства не подвергалась сомнению в русской политико-правовой мысли той эпохи. На этой базе мыслители моделировали свои идеальные схемы организации власти, которые традиционно представлялись им в виде ограниченного (а не абсолютного) самодержавия. Более того, «самоволие» или «самовластие» жестоко осуждалось. Этими терминами в литературе XV—XVII вв. обычно обозначались незаконные способы осуществления власти в государстве в противовес самодержавию, основанному на законе и организованному таким образом, при котором верховная власть управляет страной не единолично, а вкупе со «своими с князи и с бояры и протчими миряны» (Валаамская беседа).

Пересветов также пользовался термином «самодержец» для выражения представления о суверенном верховном властителе всей русской земли.

Самовластие бояр довольно широко подвергалось осуждению в различных политических произведениях эпохи. Пересветов отмечал неправедные пути обогащения вельмож, ведущие к оскудению страны; взаимные свары между ними («сипели друг на друга яко змеи»), а также творимый ими неправедный суд. Он, как и Максим Грек, считал, что беззаконие, беспрепятственно чинимое вельможами в государстве, опасно не только для подданных, но и для царской власти, ибо царское звание теряет свое «прироженное» значение, а само «царево имя» обесценивается. Этими критическими суждениями Пересветов выражал свое отношение только к отдельным боярам, а не к Боярской думе как органу власти.

Искоренения недостатков он ожидал от сильной центральной власти, при этом наличие Совета мыслитель считал необходимым атрибутом всякой власти, опирающейся на законные основания. Описание деятельности наилучшего правителя в лице «Магмет-салтана», должного служить историческим примером для адресата его Челобитных, включает упоминание о неизменном «Совете» или «верной Думе», сопутствующей всей деятельности этого прототипа. Более того, дается даже примерный анализ социального состава Совета «Магмет-салтана», в который входят знать, военачальники, судьи и духовенство. При принятии решений по особо важным делам «Магмет-сал-

тан» руководствуется не своими желаниями, а усмотрением этого Совета. Турецкий султан не только советуется со своей верной Думой, но и совместно с ней принимает решения: «Да и помыслил салтан с сеиты и с молнами и с абызы и с паши мудрыми и со всею своею верной Думой».

В системе государственных преобразований Пересветова центральное место занимает военная тема. К ее изложению он приступает в своей обычной манере: критика организации войска в побежденной стране у греческого царя Константина противопоставляется положительному варианту страны-победительницы, сравнение заканчивается целым рядом разносторонних реформаторских предложений, предусматривающих состав, структуру и организацию вооруженных сил.

Однако, прежде чем приступить к изложению схемы предполагаемых военных преобразований, реформатор позаботился и о материальной базе, обеспечивающей возможность их осуществления.

Он обосновывает необходимость создания **общегосударственной казны,** призванной заменить наместнический порядок собирания и распределения доходов. Пересветов предлагает полную ликвидацию наместничества («никому ни в котором городе наместничества не давать»). Вельмож (бояр) обеспечивать «из казны царские кто чего достоит», а налоги «со всего царства своего из всех городов и волостей и из поместий» собирать в единую царскую казну при помощи особых чиновников (сборщиков), находящихся на царском жалованье. При наличии денег в государстве можно создать единое, постоянное войско, находящееся всегда в боевой готовности — «а войско его царское с коня не сседает... и оружия из рук испущает». Награждать воинов следует по заслугам — «кто что достоит», и если кто «царю верно служит, хотя и от меньшего колена, то он его на величество подымает и имя ему велико дает и жалованье ему много прибавляет... а ведома нету какова они отца дети». Пересветов последовательно проводит **принцип оценки личных заслуг,** поощрения усердия и талантов в противовес местнической системе иерархического распределения благ и почестей. Отношение к воину со стороны царя и высшей военной администрации предполагается заботливое и уважительное, ибо «царю без войска не мочно быти», поэтому воинов необходимо «любити аки своих детей и быти до них щедру».

Пересветов предусматривал не только увеличение численности войск, но и новый порядок их формирования. Предлагал он также и ликвидацию всех форм кабальной зависимости, и особенно самой тяжелой из них — холопства, считая это мероприятие необходимым для улучшения качества воинской службы. Холопы плохие воины, а кроме того, они всегда могут «прельститься другим царем», если он пообещает им свободу. Кроме этих прагматических соображений Пересветов приводит и более фундаментальные доводы в пользу отмены холопства. Так, он осуждает сам принцип порабощения как несовместимый с христианской моралью. Вечное закабаление противно Божественным законам: «Бог один для всех людей, и те, которые других записывают в работу во веки, угождают дьяволу». Порабощение противно и государственным порядкам, ибо порабощенная земля сама по себе беззаконна, «в той земле все зло сотворяется: татьба, разбой, обиды, всему царству оскуднение великое». Поэтому, заключает И. С. Пересветов, «Магмет-салтан» уничтожил в своем государстве все формы кабальной зависимости людей, «пожегши огнем все книги полные и закладные», и даровал всем людям свободу.

Анализируя **внешнеполитический курс русского государства,** Пересветов одну из насущных его задач усматривал во взятии Казани. Эта акция представлялась ему необходимой для подведения итогов территориального объединения государства. Географическое положение Казанского ханства, по мнению Пересветова, столь центрально по отношению ко всей другой российской территории, что следовало бы вообще переориентироваться на богатые волжские земли и перенести столицу в Нижний Новгород, а кроме того, необходимо положить предел набегам казанцев на русские земли, терпящим от них «частые кручины».

Есть и экономические мотивы в творчестве Пересветова. Так, в ряде мест он довольно пространно высказывается о торговле, выступая за законодательное упорядочение этого рода деятельности, т. е. введение «правды-закона» в эту сферу общественной жизни. «Нечистый торг» (который имел место у царя Константина) должен быть искоренен, торговые операции следует проводить, основываясь только на «правде-законе» (как это делается у «турского царя»).

Пересветов последовательно проводит идею **реализации законности** во всех формах общественной и государственной деятельности.

Наибольшее внимание уделено им **критике беззакония.** Осуждая боярское самовластие, он отмечает полное пренебрежение бояр-временщиков к закону и законным формам государственной деятельности и обвиняет их в том, что они богатели «незаконно», «изломили правый суд», «невинных осуждали по мздам». Он критикует такие проявления «неправедности» в деятельности суда, как лжесвидетельство, ложная присяга, рассмотрение заведомо ложных, сфабрикованных дел и т. д.

В Малой челобитной к неправедным действиям Пересветов относит и внесудебные формы расправы — «обиды», возможность причинения которых он усматривает в деятельности государственных чиновников, руководствующихся не законами государства, а собственным произволом. Жертвой такой внесудебной расправы был и он сам, в результате чего остался «наг, бос и пеш».

По поводу **соотношения веры и правды** Пересветов утверждал: «Бог любит не веру, а правду». Этот подход опирался на традиции новозаветной литературы, в которой постоянно и много говорилось об уважении к правде и закону. Если в государстве вера лежит мертвым грузом, а не осуществляется в праведном поведении ее носителей, то, несмотря на ее внешнее соблюдение и воплощение в храмовом служении, правды в этом царстве нет, поскольку такая вера оторвана от правды. «Истинная правда есть Христос», и вера в него есть вера в правду, так как вера призвана помогать людям понимать и исполнять правду, и если такое единство соблюдается, то в этом государстве Бог пребывает и помощь свою подает. Это — идеальный вариант полного взаимопроникновения веры и правды, но имеются и исторические примеры расщепления этих категорий: вера наличествует, а правды — нет. Так было, по оценке Пересветова, в царствующем граде Константинополе, где вера была «всем сполна», но в гражданской жизни Царствующий град был отмечен «деяниями беззаконными», «междоусобными бранями» и злодеяниями, в результате которых люди в нем «оскудеша и обнищаша», и поэтому Константинов град лишился Божественного покровительства («пречистые Богоматери отпадше»).

Противопоставление правды вере введено в русскую политическую литературу Максимом Греком. Пересветов использовал этот подход и развил его далее для обоснования реальной необходимости осуществления праведной (в смысле законопо-

слушной и моральной) жизни и недопустимости оправдания «неправедного» поведения (нарушения законов) верой, как бы внешне блистательно она ни была организована.

Судебная реформа у Пересветова, равно как финансовая и военная, прежде всего имеет своей целью уничтожение наместничества. Во все грады необходимо направить прямых судей, назначаемых непосредственно верховной властью, жалованных из государевой казны. Судебные пошлины (присуд) взимать в казну, «чтобы судьи не искушалися и неправдою бы не судили». Судят судьи по Судебным книгам, по которым они и «правят и винят». Перед законом все должны быть равны, и суд, «нашед виноватого», обязан «не пощадить и лучшего». Жалованье «прямые судьи» получают прямо из государевой казны. Здесь Пересветов впервые ставит вопрос об отделении суда от администрации и образовании единой централизованной судебной системы.

Из общей судебной системы Пересветов выделяет воинский суд, который в армии осуществляется высшим начальством, знающим своих людей. Суд свершается на месте, скорый, правый, грозный и не облагаемый пошлиной, по единому для всех Судебнику. «А воинников судят паши», которые свое войско знают «и судят прямо... беспошлинно и беспосулно и суд их свершается вскоре».

Пересветов предусматривал довольно суровые наказания для судей, отправляющих правосудие «не по правде, а по мзде». Например, с неправедных судей сдирают кожу живьем и набивают ее бумагой и вешают на воротах судебного учреждения в назидательных целях. Здесь, скорее всего, мы имеем дело не с жестокостью Пересветова, а с фольклорными приемами, посредством которых было принято характеризовать восточные деспотии, и в частности Османскую империю. Что же касается принципа определения наказания, то он сформулирован у Пересветова по лучшим прогрессивным образцам того времени: «казнят преступников противу дел их, да рекут тако: комуждо по делам его».

Среди **видов преступлений** Пересветов упоминает разбой, татьбу (кражу), обман при торговле, различные правонарушения судебных и государственных чиновников, воинские преступления, ябеду, а также азартные игры и пьянство. За бегство с поля боя, кроме непосредственного наказания виновного,

предусмотрена еще и опала для членов семьи виновного, «да нечестно будет ему и детям его».

«Магмет-салтан» именно так и устроил в своем государстве, чем заслужил покровительство Бога, который помогает только тем царям, «кто правду любит и праведен суд судит, правда Богу сердечная радость, а царю великая мудрость».

Средства введения этой правды весьма авторитарны: она вводится грозой, потому что только гроза может пресечь зло. Термин «гроза» у него означает систему жестких мероприятий, целенаправленно проводимых от имени царской власти. Гроза — это совокупность средств, которыми следует воспользоваться в законных пределах для проведения реформ, обеспечивающих введение правопорядка. Гроза не предполагает произвола, так как всякое отступление от закона правителем опасно для его авторитета.

О необходимости правления, основанного на законе, писал еще Иосиф Волоцкий, который назвал царя мучителем в том случае, если он «не ходит в заповедях Его (Бога. — *Н. З.)* и во правдах», т. е. в законе. Но если Иосиф в основном опасался «злочестивого царя», который не будет заботиться о делах церкви и преследовать еретиков, то Пересветов смотрел гораздо шире — в принцип праведного правления он включает законную деятельность всего государственного механизма с возглавляющей его центральной властью.

Таким образом, И. С. Пересветов в своих представлениях близок именно к модели сословно-представительной монархии, развивая принципы политической теории, намеченные Максимом Греком, Зиновием Отенским и Федором Карповым.

13. Иван Грозный

Противоположная тенденция в политической идеологии была сформулирована царем **Иваном ГУ** (1530—1584). Ее содержание заключалось в утверждении правомерности неограниченной верховной власти, обеспечивающей реализацию полнейшего «самовластья» ее носителем.

Политическая доктрина Ивана IV складывалась в обстановке развязанного им террора и ставила перед собой задачу оправдания наиболее жестоких методов деспотического правления. В этот период развития русской государственности не наблюдалось реальных причин и поводов для возврата к удельной

раздробленности, ибо завершение объединительной политики стало уже очевидным фактом. Введение новых форм управления страной в виде опричных мероприятий (1564) реформаторских целей не преследовало, а разделение государства на две части (опричнину и земщину) не подрывало основы могущества феодальной аристократии. Иван IV отказался от преобразований и ввел в стране при помощи опричных мероприятий террористический политический режим.

В области политических воззрений Иван IV наибольшее внимание уделял выяснению **законности происхождения правящей династии.** Единственным законным основанием занятия царского престола он считал право наследования. «Самодержавство Российского царства началось по Божьему изволению от великого князя Владимира... великого Владимира Мономаха... и от храброго великого государя Дмитрия, одержавшего великую победу над безбожными агарянами... великого князя Ивана... отца нашего великого государя Василия и до нас смиренных скипетродержателей Российского царства». Престол «не похищен», не захвачен чрез войну и кровопролитие, а унаследован волей провидения, мирным путем без гражданских войн («десница наша не обагрялась кровью соотечественников»).

В Послании к шведскому королю Иван IV подчеркивает значение своего царского величия именно законностью происхождения власти русских князей и наследственным получением царского венца самим Иваном, поэтому он и считает себя выше своего адресата, поскольку прародители шведского короля «на престоле не бывали». Себя он именует «скипетродержателем», «величайшим христианским государем», получившим власть непосредственно в силу Божественного Промысла. Значение царской власти он поднял на недосягаемую высоту.

Такое понимание царской власти предоставляло идейную базу для определения объема ее полномочий. В отличие от Иосифа Волоцкого, Филофея, Максима Грека, Зиновия Отенского и И. С. Пересветова, связывавших действия царя «заповедями и законами», Иван не признает никаких ограничений своей власти. По его мысли, подданный безраздельно должен находиться во власти царя. «По Божьему изволению Бог отдал их души (подданных. — *Н. З.)* во власть нашему деду, великому государю, и они, отдав свои души, служили царю до самой

смерти и завещали Вам, своим детям, служить детям и внукам нашего дела».

Традиционно для всех русских мыслителей имел значение **моральный облик властвующей персоны,** но Ивана, напротив, совершенно не интересует нравственность царской особы, он даже в некоторой мере кичится своей «скверной», для него имеет значение только наследственное происхождение власти. Царская власть нераздельна, и никакое вмешательство в ее прерогативы недопустимо по самой ее природе. Иван IV определяет форму власти как «вольное царское самодержавие... нашим государям никто ничего не указывает... никто их вольных самодержавцев не сменяет на престоле, не ставит и не утверждает». Царю может оказывать помощь только Бог. Царь не нуждается «ни в каких наставлениях от людей, ибо не годится, властвуя над многими людьми, спрашивать у них совета». «Зачем же тогда и самодержавием называться?» Воля скипетродержателя не ограничена никакими законами, так как «вольное царское самодержавие» по самой своей природе не допускает контроля и ограничения. «До сих пор, — писал Иван IV, — русские властители ни перед кем не отчитывались, но вольны были жаловать и казнить своих подданных, а не судились с ними ни перед кем». **Высший суд в государстве** принадлежит только ему — как непосредственному наместнику Бога. Вид и меру наказания определяет не закон, а лично сам царь, равно как и устанавливает степень вины наказуемого. Шкала жесточайших наказаний произвольна и черпается в основном из истории царствований «различных благочестивых царей», а отнюдь не из законодательства. Царь стремился обосновать также и свое право судить и наказывать не только за дела, но и за мысли, утверждая, что «лукавые замыслы еще опаснее...».

Весьма своеобразную интерпретацию получило в теории Ивана IV традиционное для русской политической мысли положение об **ответственности властителя перед подданными**. Царь не может быть преступен по самой своей природе, он бывает только грешен, а наказание греха — прерогативы Высшего суда. Если царь «заблудихом душевне и телесно и ста согрешником перед Богом и человеки всяким законопреступлением еже не мочно писанием исписати и человеческим языком изглаголати», то все это будет определяться только как грех и наказывается исключительно Всевышним, причем тяжесть наказания ложится на подданных. Законы должны исполняться поддан-

ными, а не властителями. Царь утверждал свое право «жаловать своих холопов», равно как и казнить по своему собственному усмотрению, смешав здесь неравнозначные категории, ибо для казни (наказания) нужен закон и суд, а для пожалования действительно достаточно одной царской воли.

Нетрадиционно разрешает он и вопрос о взаимодействии властей: духовной и светской. Теорию симфонии властей он полностью отрицает, выступая сторонником четкого разграничения сфер их действия. «Одно дело, — заявляет он, — священническая власть, иное дело — царское правление», ибо «одно дело спасать свою душу, а другое — заботиться о телах и душах многих людей». Такая постановка вопроса вытекает из последовательно проводимого Иваном IV принципа безграничности царской власти: ее он не хотел делить ни с кем, даже с наместниками Бога.

Большое значение в суждениях Ивана Грозного придается методам и **способам реализации власти.** Здесь он обращается к традициям, употребляя термины «страх» и «гроза». Понятие «гроза» у него полностью освобождается от внешнеполитических характеристик, оно более не касается иноземных государств, а в сфере внутренних отношений обходится вопрос о восстановлении нарушенной справедливости. «Царской власти дозволено действовать страхом и запрещением, чтобы строжайше обуздать безумие злейших и коварных людей». Демагогически ссылаясь на апостола Павла, Грозный утверждал, что царь обязан «спасать» своих людей «страхом».

Вся доктрина Ивана IV направлена лишь на идеологическое оправдание террора. Царя интересовали не формы правления и не государственное устройство, а придание легитимности опричным грабежам и насилиям.

14. А. М. Курбский

Период политической деятельности и воинской службы князя **Андрея Михайловича Курбского** (1528—1583) совпал с интенсификацией государственного строительства в России. Сословно-представительная монархия, сформировавшаяся в основных чертах в середине XVI в., предусматривала необходимость соборного решения всех общегосударственных дел.

В этой исторической ситуации сформировались две тенденции в развитии русской государственности и сопровождавшей

его политической теории, которые отвечали идеалам различных социальных групп господствующего класса. Одна из них, опиравшаяся на реформы 1550-х гг., предполагала развитие органов сословного представительства в центре и на местах. Другая, проводимая непосредственно самим Иваном IV, заключалась в обосновании права неограниченной власти в руках царя посредством установления деспотического политического режима системой опричных нововведений.

Князь Андрей Михайлович Курбский, принимавший активное участие в деятельности правительства (Избранной рады), был сторонником сословного представительства в центральных и местных органах власти.

В исторической литературе утвердилась традиция, в силу которой основные политические фигуры, принимавшие активное участие в жизни русского общества середины XVI в., противопоставлялись следующим образом: Иван IV именовался защитником единодержавия, проводником прогрессивной политической идеологии, а Курбский, в свою очередь, представлялся «защитником старобоярских порядков», «феодального права отъезда» и «раздробления на ряд независимых вотчин» централизованного государства. Эта точка зрения, введенная в научный оборот еще русским дореволюционным историком С. Ф. Платоновым, сохраняется и в ряде современных работ.

В настоящее время данная схема оценок стала вызывать серьезные возражения.

Князь Андрей Михайлович Курбский был выходцем из старинного рода, своего положения при царском дворе («боярин, советник и воевода») он добился исключительно благодаря личным заслугам, оказанным царю воеводской службой и правительственной деятельностью, за которые и был пожалован землей в окрестностях Москвы, а впоследствии (1556) и боярским чином. С падением правительства (Избранной рады) он подвергся опале как его активный деятель. Объективно оценив значение царской немилости, он решил бежать. В послании к старцу Псково-Печерского монастыря Вассиану боярин прямо пишет, что до него дошел слух «об умышлениях» великого князя, собиравшегося его убить, и поэтому «сего ради сице и помыслив, како бы избегнути неправедного убиения», он оставил отечество (1564). Иван IV не оспаривает этих обстоятельств, а в ответных посланиях князю и заявлении польскому королю он

прямо вменяет в вину Курбскому именно «умышление над государем... над его царицей и над детьми... всякое лихо дело».

Курбский пожелал избегнуть позорной и незаслуженной казни, совершавшейся к тому же без процедуры судопроизводства. Рассматривая свою прежнюю службу на родине, князь писал, что он всегда доблестно сражался во славу отечества, «полки водил преславно... и никогда бегуном не был», доверенное ему войско не обращал спиной к врагу.

Курбский традиционно считал **источником власти в государстве** Божественную волю — «цари и князи от Всевышнего помазуются на правление...», а цель верховной власти усматривал в справедливом и милостивом управлении державой ко благу всех ее подданных и в праведном (правосудном) разрешении всех дел. Правый суд и его вершение — первейшая задача правителя.

Вслед за Зиновием Отенским Курбский не одобряет праздного времяпрепровождения облеченных высшей властью лиц, но если Зиновий требовал исполнения служебного долга от новгородско-псковского великокняжеского наместника Я. В. Шишкина, то Курбский с теми же требованиями обращается непосредственно к самому царю. Так, например, он не одобряет частых и длительных поездок царя на богомолье в дальние монастыри, считая такое занятие пустой тратой времени. Цари прежде всего должны радеть о государственных делах, а не тратить свое время и силы на богомольные поездки по монастырям, куда корысти ради их приглашают монахи. Такие поездки и обычно сопровождающую их «милостыню» Курбский осуждал. Показную приверженность Ивана IV к широковещательному отправлению религиозного культа воевода называл «благочестием ложным и обещанием Богу сопротивным разуму».

Нынешняя власть, по мнению боярина, уклонилась от выполнения задач, возложенных на нее высшей волей, поэтому он считает ее лишенной Божественного покровительства, называя безбожной и беззаконной. На царском престоле оказался человек, не подготовленный к управлению государством ни образованием, ни воспитанием. Он груб, неучен и воспитан «во злострастиях и самовольстве», такому человеку «неудобно бывает императором быти». В первую половину царствования, когда власть была ограничена мудрым Советом, управление государством осуществлялось успешно как во внешней сфере, так и

во внутренних делах. При участии правительства (Избранной рады) совместно с царем в делах государства во всем чувствовалось мудрое управление, воеводами назначались искусные и храбрые люди, в войсках учреждался порядок, верное служение отечеству щедро вознаграждалось. Напротив, нерадевшие отечеству «паразиты и тунеядцы» не только не жаловались, но и прогонялись. Такая политика подвигала «человеков на мужество... и на храбрость». «Се таков был наш царь, поки любил около себя добрых и правду советующих».

Упадок в делах государства и сопутствующие ему военные неудачи Курбский связывает с падением правительства и введением опричнины. Роспуск Рады знаменовал полное и безусловное сосредоточение ничем не ограниченной власти в руках Ивана IV. «Скоро по Алексееве смерти и Сильвестрову изгнанию воскурилось гонение великое и пожар лютости по всей земле Русской возгорелся». Создав для поддержания своего тиранического режима «великий полк сатанинский» (опричников), царь произвел «опустошение земли своея», которого «никогда не бывало ни у древних поганских царей, ни бо при нечестивых мучителях христианских». Обобщив свои критические замечания, Курбский сделал вывод о законопреступности такой власти.

В условиях деспотического правления Ивана Грозного в обществе, по словам Курбского, процветала клевета на «друзей и соседов знаемых и мало знаемых, многих же отнюдь не знаемых». Режим благоприятствовал не только «подписным листам», но и тем, в которых значились псевдонимы («подписывают их на святых имена»), или вообще анонимным. Оклеветанных казнили без суда и следствия, зачастую мотивы доносов были корыстны («богатств ради и стяжания»).

Весь социальный порядок в государстве был нарушен. Купеческие и землевладельческие чины пострадали от налогов («безмерными даньми облагаемы»), мздоимства и казнокрадства («от немилостивых приставов»). Многие крестьяне разорились и снялись с земли, стали «без вести бегунами», иные свободные люди продавали своих детей в рабство («в вечные работы»), другие в отчаянье кончали жизнь самоубийством.

Воинский чин также пришел в упадок, поскольку «лютость власти твоей» погубила... многочисленных воевод... искушенных в руководстве войсками», в результате чего великая армия была послана в чужие земли без опытных и знающих полковод-

цев, что привело к «поражению воинскому» и напрасному пролитию крови.

Государственный аппарат (чиновничество) стал работать плохо, служебный долг исполнялся недобросовестно, поскольку чиновничьи посты замещались не достойными людьми, а «ябедниками», клеветниками и доносчиками. Среди чиновников процветало мздоимство и грабительство в отношении лиц, обращавшихся к ним за защитой своих интересов.

Сравнивая Ивана IV с царем Иродом, Курбский называет его **тираном,** а способ реализации им властных полномочий — законопреступным. Царь не только погубитель высшего духовного лица (митрополита Филиппа), прямого выразителя Божественной воли, но и нарушитель всего государственного порядка: «чин скверно соделал, царство сокрушил: что было благочестия, что правил жития, что веры, что наказания — погубил и исказил... Твоего величества преизобилие злости... с кромешниками привело к опустошению вся святорусские земли».

Курбский развил и углубил критику **организации суда и судопроизводства,** начатую его современниками Максимом Греком, Зиновием Отенским и И. С. Пересветовым, добавив к ней еще и критику законодательства. Оперируя традиционными понятиями правды, справедливости и закона, он считает, что закон, принятый государственной властью, должен соответствовать правде и справедливости. И только разумные веления государственной власти и справедливые ее требования могут быть восприняты народом как законные предписания, необходимые к выполнению.

Подобные рассуждения Курбского во многом восходят к основным постулатам политической теории Аристотеля и особенно Цицерона. Излагая свои требования к закону, Курбский подчеркивает, что закон должен содержать реально выполнимые требования, ибо беззаконие — это не только не соблюдение, но и создание жестоких и неисполнимых законов. Такое законотворчество, по мнению Курбского, преступно. «Цари властелины, которые составляют жестокие законы и невыполнимые предписания, должны погибнуть».

В его подходе присутствуют **элементы естественно-правовой теории,** активно обсуждавшейся в трудах западноевропейских мыслителей XVI в. «Правда», «добро» и «справедливость» воспринимаются как составные компоненты естественных законов, посредством которых Божественная воля сохраняет на

земле свое высшее творение — человека. Если это еще не трактовка естественно-правовых законов и категорий, то уже явное приближение к ней.

Современное состояние суда вызывает глубокое неодобрение у Курбского. Суд совершается в государстве неправосудно и немилостиво. «А что по истине подобает и что достойно царского сана, а именно справедливый суд и защита, то давно уже исчезло» в государстве, где давно «опровергохом законы и уставы святые».

Особое недовольство вызывает у Курбского **практика заочного осуждения,** когда виновный, а в большинстве случаев просто несправедливо оклеветанный человек лишен возможности лично предстать перед судом. Принцип объективного вменения, так широко использовавшийся в карательной практике опричного террора, характеризовался Курбским как проявление беззакония. «Закон Божий да глаголет: да не несет сын грехов отца своего, каждый во своем грехе умрет и по своей вине понесет казнь». Курбский считает проявлением прямого беззакония, когда человека «не токмо без суда осуждают и казни предают, но и до трех поколений от отца и от матери влекомых осуждают и казнят и всенародно погубляют... не только единоколенных, но аще знаем был сосед и мало к дружбе причастен». Подобную политику он характеризовал как «кровопролитие неповинных».

Возражает князь Андрей и против участившегося применения жестоких наказаний, особо выделяя среди них смертную казнь, которая, по его представлениям, должна назначаться в исключительных случаях и только по отношению к нераскаявшимся преступникам.

Характеризуя произвол и беззаконие, Курбский критически отмечает распространение **жестоких и позорящих наказаний,** а также практику их исполнения не государственными чиновниками (палачами), а обычными людьми, не имеющими никакого отношения к судебным ведомствам. Заставляют людей обычных, свидетельствует он, «самим руки кровавить и резать человеков».

Другой отмечаемой боярином **формой внесудебного произвола** стало незаконное воздействие на людей, с помощью недобровольной присяги и клятвы принуждаемых к определенному поведению, часто безнравственному. Так, заставляют под присягой и крестоцелованием «не знатися не токмо со други, и

ближними, но и самих родителей и братьев и сестер отрицатися... против совести и Бога...».

В государстве не стало свободы и безопасности для подданных, не говоря уже о том, что царь ввел «постыдный обычай», затворив все «царство русское словно в адовой твердыне», и если кто «из земли твоей (Ивана IV. — *Н. З.)* поехал... в другие земли... ты такого называешь изменником». Результатом такого правления Курбский считает оскудение царства («опустошение земли своея»), падение его международного престижа («злая слава от окрестных суседов») и внутреннее недовольство и смуту («нарекание слезное ото всего народа»). Причину «искривления» некогда правильного управления царством Курбский усматривает в приближении к царю «злых советников». «Злому» совету придается почти гротескное символическое значение. «Сатанинский силлогизм» настоятеля Песношского монастыря (что у Яхромы) Вассиана Топоркова сыграл, по мнению Курбского, трагическую роль, обеспечив перемену в личности царя и образе его действий. «Лукавейший иосифлянин» дал царю совет: «не держать себе советников умнее себя».

Установившийся **тиранический режим** привел к потере значения Земского собора, который стал всего лишь безгласным проводником воли деспота и окружающих его злодеев.

Курбский довольно тонко подметил, что политический режим террора и беззакония практически сводит на нет все возможности формы правления, даже в том случае, когда собирается Земский собор расширенного состава. Но он наивно предполагал, что замена одних советников — «злых и лукавых» на других — мудрых, добрых и сведущих может изменить порядки в государстве. Он видел, что губительный деспотический режим не может продолжаться долго, и высказал предположение о необходимости приближения его конца насильственным образом. История, утверждал он, знала немало примеров деспотических правлений и дала хорошие уроки подобным правителям. Гибель такого царства может наступить как по воле провидения, так и в результате открытого сопротивления, оказанного подданными правителю, «творящему беззаконие» и не радеющему о пользе своего отечества.

Выдвинутое Иосифом Волоцким **положение о праве народа на оказание сопротивления** злонамеренной власти **получило дальнейшее развитие** в государственно-правовой концепции Курбского, причем характеристика «беззаконного правления»

была значительно расширена. Курбский выдвинул также совершенно иные условия, на базе которых может правомерно возникнуть подобное сопротивление. Не отказываясь от элементов сакрализации власти, не умаляя ее значения и авторитета, Курбский, конструируя образ идеального правителя, на первое место выдвигает такие черты, которые характеризуют носителя власти как политического правителя и дают возможность оценивать его деятельность по реальным результатам в социально-политической практике государственного строительства. Особое внимание уделяется умению царя управлять государством и вершить правый суд.

Наилучшим вариантом организации **формы правления** ему представляется монархия с выборным сословно-представительным органом, участвующим в разрешении всех наиважнейших дел в государстве. «Царь аще почтен царством... должен искать доброго и полезного совета не токмо у советников, но и всенародных человек», при этом «самому царю достоит яко главе были и любити мудрых советников своих». Ивану **III** сопутствовали большие воинские и политические удачи именно потому, что он часто и помногу советовался с «мудрыми и мужественными сигклиты его... и ничто же начинати без глубочайшего и многого совета». Курбский был не только за создание представительного органа (Совет всенародных человек), но и различных «сигклитов», состоящих из советников «разумных и совершенных во старости мастите... во среднем веку, тако же предобрых и храбрых и тех и онех в военных и земских вещах по всему искушенных», т. е. специалистов самых различных профилей, без совета которых «ничесоже устроити или мыслити» в государстве не следует.

Форма государственного устройства в виде единой централизованной государственной системы не вызывала у него никаких нареканий и вполне им одобрялась.

Таким образом, князь Андрей Курбский отстаивал форму власти, организованную в виде сословно-представительной монархии, в которой все властные и управленческие полномочия могли быть реализованы только на основании надлежащим образом принятых законов. Правда, его позитивная конструкция, предусматривающая создание коллегиальных, форм управления страной, изложена схематично; практически им утверждался только сам принцип построения наилучшей модели власти и управления, возможный в современных ему условиях. Напро-

тив, его критические замечания остры и злободневны. Он дал развернутую критику тиранического опричного режима, которая оказала большое влияние на дальнейшее развитие русской политико-правовой мысли.

15. Иван Тимофеев

Рубеж XVI—XVII вв., получивший название Смутного времени, был тяжелым и тревожным временем для России. Нужды социальной и политической действительности выдвинули ряд серьезных политических проблем, требующих неотложного разрешения. Особенностью политической мысли этой эпохи является ее рубежное состояние. С одной стороны, она аккумулировала все достояние и политическую квалификацию Средних веков, а с другой — уже прогнозировала наступление новой эпохи и иных политических порядков.

Значительные по своему содержанию и политической окраске события вызвали большое публицистическое оживление, выразившееся в появлении многочисленных сказаний, хронографий и повестей, которые отразили подъем национального самосознания и патриотических чувств, возникших в связи с опасностью лишения страны независимости.

Наиболее яркое и полное выражение политические идеи конца XVI — первой четверти XVII в. получили во «Временнике» **Ивана Тимофеева** (Семенова, ок. 1555—1631), охарактеризованном В. О. Ключевским как политический трактат, обнаруживающий в своем содержании исторические идеи и политические принципы целой эпохи. Действительно, Тимофеев высказался практически по всем острым политическим проблемам современности, сформулировав оригинальные суждения по наиболее значимым политическим сюжетам, сопровождая их к тому же анализом исторической ситуации, при помощи которого он старался раскрыть политическое содержание современных ему событий.

Тимофеев, по-видимому, происходил из мелкопоместной дворянской или даже чиновной среды и всю свою жизнь был связан с государственной службой. Его карьера началась предположительно в середине XVI в., а в 1598 г. он был уже настолько значительным лицом, что его подпись значилась под Избирательной грамотой Бориса Годунова. До 1607 г. он находился в Москве, а затем был отправлен правительством царя

Василия Шуйского в Новгород, где прослужил безвыездно десять лет. В оккупированном шведами Новгороде Тимофеев и написал свое единственное произведение — «Временник», цель которого заключалась в извлечении политических уроков из трагических событий Смутного времени. В центре внимания Тимофеева — группа политических проблем, связанных с выяснением происхождения власти, ее сущности и в особенности форм ее организации и способов реализации. С разрешением этих тем связано у него и моделирование нравственно-политического облика царствующей персоны. Логическим завершением всех его рассуждений является теория, определяющая правовое положение властвующих и подвластных, и связанные с ней вопросы о социальных и политических правах подвластных, и в частности их праве на ту или иную форму сопротивления «злонамеренной власти».

Наиболее законным вариантом **происхождения власти** Тимофееву традиционно представляется наследственное восприемство престола. Однако замещение престола не в наследственном порядке стало реальным фактом. В такой ситуации законным происхождением высшей верховной власти Тимофеев считает волеизъявление всего народа, выраженное в форме общего, «из всех городов собранного народного совета», представляющего «соизволение людей всей земли», которое единственно правомочно поставить «царя всей великой России». Все остальные лица, приобретающие трон, минуя указанный порядок, должны считаться «захватчиками», а не царями.

Это теоретическое положение позволяет мыслителю в дальнейшем произвести классификацию властителей на законных и незаконных. К законным он относит прежде всего наследственных царей, а также царей, избранных установленным порядком; к незаконным — «захватчиков» и «самовенечников», которые сами «наскочили на трон». При этом он везде подчеркивает, что «захватчики» нарушили не только человеческую, но и Божественную волю, поэтому насильственный захват царского венца никогда не остается безнаказанным. Так, первого «захватчика» — Бориса Годунова Лжедмитрий «яко козел ногами збод и с престола долу сверг», затем был убит и поруган сам Лжедмитрий, а когда внезапно «и по своему собственному побуждению и без согласия всей земли... поставил себя царем» Василий Шуйский, он уже одним этим действием предрек себе трагический конец, но при этом еще и сильно смутил людей,

поскольку самовластие царей рождает, в свою очередь, и самовластие подданных, ввергнувших страну в жесточайшую смуту, едва не принесшую ей гибель.

По мнению Тимофеева, именно вследствие нарушения правил замещения престола страной незаконно и злокозненно правили лица, совершенно не подходящие для царского венца и державного скипетра.

Следует при этом отметить, что Тимофеев высоко оценивал государственный ум Бориса, отмечая, что «он был силен в управлении царством», хотя «от рождения и до смерти не проходил буквенного учения», тем не менее «в земных делах был полон справедливости и благоразумия». Сравнивая его с другими царями, бывшими на Руси, Тимофеев приходит к выводу, что «их разум лишь тень по сравнению с его (Бориса. — *Н. З.)* разумом». Автор «Временника» утверждает, что в его словах «не слава властолюбцу», а только справедливая оценка способностей Бориса. Главный упрек Тимофеева заключался в обвинении Бориса в самовольном, как он считал, и дерзком захвате высочайшей власти. Он называет Годунова «рабоцарем», полагая, что при родословии последнего «глупо и недостойно» даже мечтать «подняться на такую высоту». Именно в этом смысле он характеризует Бориса Годунова как властолюбца и «наскакателя на царский трон». Шуйского Тимофеев также рассматривает как «самовенечника», поставленного на царство «не по общему от всех городов Руси собранному народному совету, но по своей воле». «Случайно и спешно» он был «поставлен царем великой Руси». «Самовенечник» Василий Шуйский управлял страной «по-мучительски, а не по-царски» и был так непопулярен у народа из-за своих личных качеств («был в плену у скотских страстей»), что вся Россия «волновалась ненавистью к нему», и в результате этого венценосца постигло «бесчестное низвержение».

Лжедмитрия Тимофеев не воспринимает как самостоятельного претендента на русский престол, а только как выразителя Божественной воли, наказывающей страну, допустившую к власти Годунова. Для свержения этого «мнимого и временного царствия» и был провиденциально послан Лжедмитрий — «не столько на нас, сколько для того, чтобы поразить страхом властолюбца». «Гришкино» (Лжедмитрия I) венчание на царство Тимофеев рассматривает как незаконное, совершенное при отсутствии благодати, усматривая в действиях самозванца лишь

продолжение цепи событий, направленных на незаконный захват трона.

Выборное учреждение верховной власти, по мнению Тимофеева, не просто единоразовое действие, а определенная система организационных мероприятий, предусматривающая порядок образования и реализации высших властных полномочий в стране.

Наилучшей **формой правления** Тимофеев считает сословно-представительную монархию. В этом отношении он продолжает политическую линию, намеченную Максимом Греком, Ф. Карповым, Зиновием Отенским, И. С. Пересветовым и А. М. Курбским, но у него она получила более обстоятельную аргументацию. Тимофеев много и упорно думает о форме организации общественного мнения и его роли в органичении произвола властителя. Употребляемые им термины «народ», «всенародное множество», «народное голосование», «Вселюдский собор» свидетельствуют о желании мыслителя утвердить право широкого сословного представительства. В такой организации власти Тимофеев усматривает не только определенную степень ограничения произвола верховного властителя, но и форму выражения общественного мнения, сплачивающего народ и дающего ему силу противостоять беззаконию и несправедливости. Отсутствие представительных форм правления мыслитель воспринимает как свидетельство политической отсталости страны. «Всенародное» участие в политической жизни государства обеспечивает согласие народа и способно действенно предотвращать внутренние и внешние невзгоды. Так, он полагает, что страна избежала бы иноземных вторжений поляков и шведов в том случае, если бы действовал **«Вселюдский собор»,** который мог бы своевременно внести изменения в политику государства.

Наличие такого собрания не исключает необходимости и в более узком правительственном учреждении, состоящем из людей, имеющих специальную квалификацию в делах управления страной и выполняющих роль непосредственных помощников царя. Тимофеев выступил с развернутой аргументацией в пользу профессиональной государственной деятельности. Он осуждал царя Бориса за возвышение людей, не имеющих навыка к ведению государственных дел, становившихся в силу отсутствия у них знаний и практического опыта плохой и подкупной администрацией.

Тимофеев подробно осветил тему «плохих советников» и «злого совета».

В своих теоретических схемах он четко различает такие понятия, как самодержавие и самовластие. Самодержавие (единодержавие) связывается им скорее с формой государственного устройства, а самовластие трактуется как произвольный незаконный способ реализации высших властных полномочий и оценивается как тяжкий грех властителя, законопреступный по своей природе. Причем Тимофеев осуждал как самовластие царей законных, так и «наскочивших на трон».

Особое внимание Тимофеев уделяет **разоблачению тиранического правления Ивана IV,** которое, по его мнению, и положило начало развитию порочного и пагубного для страны самовластия.

В опричных мероприятиях он, современник событий, видел «замысел презельной ярости против рабов своих», в результате реализации которого вся страна «зашаталась», а царь так «возненавидел все города земли своей», что «в гневе своем разделил единый народ на две половины, сделав как бы двоеверным... а всякое царство, разделившееся в себе самом, не может устоять».

В этих событиях Тимофеев усматривал первоначальные причины развернувшейся в конечном итоге Смуты, поскольку он полагал, что в исступлении ума Иван натравливал одну половину населения на другую, при этом «многих вельмож своего царства, расположенных к нему, перебил, а других прогнал от себя в страны иной веры...». Перестал без всяких к тому оснований доверять своему народу и, напротив, начал проявлять большую склонность к иноземцам, «отдавая себя в их руки», в результате чего «все тайны его были в руках варваров и что они хотели, то с ним и творили... он сам себе был изменником». Сеял повсюду необоснованный страх и трепет своими опричниками, ненавидимыми народом. Опричники, уподобленные «бесовским слугам», несли смерть повсюду, наводя ужас только одним своим видом. Особенно пострадал от опричнины Новгород, который никогда от иноземных врагов не видел такого разорения и поругания, сколько зла и страданий причинил ему поход Ивана IV. В результате город был разорен, а люди перебиты.

Насилие сковало народ, а страх был так велик, что никто не смел выступить в защиту истины. Люди стали рабски послушными, «малодушными, на каждый час изменчивыми»; произо-

шел полный переворот всех нравственных понятий под воздействием страха и насилий: «все честное всячески переменялось на бесчестное, а бесчестное, наоборот, — как раз в несвойственную и противоположную ему ризу оделось». Ужас в равной мере овладел всеми сословиями страны. Тимофеев критикует бояр и высшее духовенство, дворян («лжевоинов») и своекорыстных купцов за их пренебрежение к общегосударственному интересу, за их общественно-политическую пассивность, выразившуюся в овладевшем ими «страшивстве» и «бессловесном молчании» в ответ на все злодеяния, обрушившиеся на страну. «Бессловесное молчание» всего народа от мала до велика позволяло совершаться злодеяниям и в дальнейшем.

Употребляя излюбленную в русской публицистике формулу о наказании народа и страны за их же грехи, Тимофеев главными из них считал именно **«бессловесное молчание».** «За какие грехи, — спрашивает он, — не бессловесного ли ради молчания наказана земля наша, славе которой многие славные завидовали?.. **Бог карает людей, когда народ не находит мужества прекратить злодейства».**

Тимофеев осуждает соотечественников, которые переносили злодейства и беззакония «как бы ничего не зная, покрывшись бессловесным молчанием и как немые смотрели на все случившееся». Он в какой-то мере понял, что этот результат связан с чрезмерной сакрализацией царской власти, хотя как средневековый человек не мог полностью освободиться от влияния этих глубоко вошедших в официальную политическую идеологию положений, определяющих царя как наместника Бога на земле. Тем не менее, придя к выводу о необходимости хотя бы «вмале» и с осторожностью («в прикровении словес») разоблачать тираническое правление и самого тирана, его осуществляющего, Тимофеев если и не снял, то значительно приоткрыл этот покров сакральности. Так, против всех утвердившихся в политической доктрине принципов, он приходит к мысли о необходимости раскрыть весь «стыд венца» Ивана IV, полагая, что это пойдет на пользу отечеству и в назидание потомкам.

Произвол властей должен вызывать протест со стороны подданных, которые через него реализуют свой гражданский долг. Так, подданные обязаны протестовать против правления царя, охваченного «презельной яростью» и пламенем гнева, способного убивать неповинных и разрушать целые города. Недопустимо, чтобы царский престол занимал (даже по праву наследо-

вания) царь, в сердце которого вечно горела бы нетушимая «язва мести», толкавшая его выступать в отношении своих подданных в качестве «миро и рабоубителя».

Злонамеренность власти он усматривает прежде всего в покушении на физическую, правовую и имущественную безопасность личности, а также в формах внесудебной расправы с подданными — в нарушении всего порядка государственной и общественной жизни. Гражданский долг подданных выражается в праве народа на оказание сопротивления подобной власти.

Дьяк обсуждает не только вопрос о необходимости оказания **сопротивления злонамеренной власти,** но и **формах его организации.** По-видимому, он не отрицает и тайных мероприятий. Так, умысел на действенное оказание сопротивления царю-злодею, нарушающему законы, он называет «тайномыслием», а его реализацию предполагает осуществлять через посредство создания тайных собраний («таемых вещей совета»). «Тайный совет» следит за соблюдением «уставов» (законов), не допуская их нарушений ни словом, ни делом. Теоретическим оправданием подобных действий служит иосифлянский тезис о необходимости установления различий между понятием царского сана и персоной, его носящей. Почти дословно следуя за формулировкой Иосифа Волоцкого, Тимофеев повторяет, что царь только «по достоинству власти приближается к Богу», оставаясь по своей природе человеком, и царский сан не пострадает от того, что обуреваемый жесточайшими пороками властитель будет ограничен в своих действиях подданными, а в чрезвычайных случаях — даже убит. Так, дьяк предполагает, что «жестокий» и «презельный» тиран Иван IV был убит: «некоторые говорят, что приближенные раньше времени погасили жизнь грозного царя, чтобы сократить его ярость». Притом тираноубийство не было противно Богу, который допустил его, и смерти этого властителя радовались не только свои подданные, но и другие страны, которые также страдали от его злобы.

Такая схема рассуждений дает все основания для вывода о том, что мысль о праве на оказание сопротивления злонамеренному властителю, законопреступному в своей практике реализации власти, была Тимофеевым не только воспринята, но и развита. Намеки Иосифа, продолженные Курбским, были разработаны Тимофеевым, который воспринял идею, расширил ее социальную и политическую базу, ввел новую терминологию для выражения своих взглядов.

Дьяк воспринял **классификационные принципы законодательства,** разработанные в трудах Максима Грека, Зиновия Отенского, А. Курбского. В его терминологии часто встречаются такие слова, как «естественный закон» и «уставной закон» (под последним он понимает нормы положительного права). Тимофеев подчеркивает, что естественные законы (иногда он называет их «разумными», понимая их как требования здравого разума) «некасаемы» людьми, поскольку эта категория вечная и неизменная. Видимо, он, как и Курбский, исходит из представления о незыблемости естественно-правовых положений, отражающих вечно справедливое и разумное начало. «Уставные законы», на основании которых организована общественная жизнь, должны соответствовать естественным. К «уставному законодательству» Тимофеев относит все действующее законодательство (начиная с «первых самодержавных царей уставов»).

Тимофеев обращает внимание и на технику обеспечения исполнения «уставных законов», т. е. положительного законодательства. В его правопонимании понятие преступления традиционно осмысливается как нарушение правды-закона и часто обозначается термином «неправда». Так, предполагаемое убийство царевича Дмитрия он везде характеризует как совершение «неправды». Понимание термина «правда» у него имеет явную тенденцию к расширению юридических границ за счет включения в его содержание нравственных категорий. Проявлениями «неправды» являются все виды нарушения закона, а также безнравственные поступки (с точки зрения религии). В числе похвальных действий Бориса Годунова он называет «бескорыстную любовь к правосудию», пресечение «насилований» и «нелицеприятное искоренение всяческой неправды».

Тимофеев обстоятельно и последовательно проводит мысль о том, что в основу всей государственной практики должен быть положен «законный и нормальный порядок», и прежде всего царский престол должен замещаться «законно» и «святолепно». Нарушение закона в этом главном основании государственной жизни ведет к повсеместному падению уважения ко всем уставам верховной власти. Тимофеев приходит к мысли о небезопасности для государства нарушения законов, предвидя за этим тяжкие последствия для страны и ее народа. Сам верховный глава государства — царь, несомненно, ограничен не только Божественными и естественными законами, но и «уставным законодательством».

Особенностью его политических взглядов является не только всесторонняя критика тиранического правления и тех обстоятельств, благодаря которым оно стало возможным, но и определение сущности такого правления как беззаконного. Мучительская власть (тираническая), по определению Тимофеева, — это власть, прежде всего, законопреступная. Юридический характер такого анализа очевиден.

Подобные взгляды получили распространение приблизительно в этот же период на Западе в так называемых тираноборческих трактатах. Неизвестно, был ли знаком с ними Тимофеев, но знаменательно, что идентичные историко-политические условия вызвали появление однотипных по содержанию идей.

В лучших прогрессивных традициях политической мысли разрешает Тимофеев и **проблемы войны и мира.** Отмечая похвалой царствование Федора Иоанновича, Тимофеев особо выделяет мирный курс политики этого царя, когда русская земля «не подвергалась нашествию врагов и пребывала в изобилии и мире со всеми окружающими... при полном мира жительстве воины свои шлемы расковали на орала и мечи на серпы».

С патриотическим чувством приветствует он избрание Михаила Федоровича как исконно русского человека, похвально отмечая также принятый им курс мирной политики.

В ряду произведений, отразивших Смуту, «Временник» Тимофеева занимает ведущее место. Он интересен позицией автора, являвшегося крупным чиновником государства, и теми политическими идеями, которые в нем широко представлены и разработаны на уровне довольно высокой политико-юридической культуры и квалификации. Ему удалось не только сформулировать «политические принципы» (В. О. Ключевский), но и предложить способы их наиболее вероятной реализации. Большая заслуга дьяка в истории политических учений заключается в постановке вопроса о **гражданской ответственности всего народа** и его отдельных представителей **за судьбы страны** и суверенной государственности.

Отдельные намеки, предположения, прогнозы в предшествующей политической теории вылились у Тимофеева в продуманную систему, предусматривающую разнообразные возможности формирования сословно-представительной монархии. Он не только утверждал необходимость ее установления, но и

рассматривал такую форму как единственно правомерную, доказывая, что ее отсутствие грозит стране гибелью.

В политической теории Тимофеева учение о сословно-представительной монархии как форме правления русского государства достигло пика своего развития. Политико-социальная действительность этому активно способствовала, ибо на рубеже веков система сословно-представительных учреждений, возглавляемая Земским собором, явно шла на подъем. Затем постепенно начинают складываться другие экономические и политические условия в стране, подготавливая почву для представлений о «полном самовладстве», т. е. абсолютной монархии.

16. Симеон Полоцкий

Во второй половине XVII в. в развитии русской государственности стали преобладать абсолютистские тенденции, которые стимулировались стоящими перед ней задачами. Русская промышленность и торговля нуждались в протекционизме со стороны сильной верховной власти для своего дальнейшего перспективного роста. Данные тенденции получили свое выражение в политических учениях о «просвещенной» абсолютной монархии, способной наилучшим образом обеспечить «общее благо» всех ее подданных. Подобные доктрины тесно увязывали в единый узел экономические и политические преобразования, предлагая пути их осуществления.

С обоснованием правомерности просвещенной абсолютной монархии выступил **Самуил Емельянович Петровский-Ситнианович** (1629—1680). Он родился в г. Полоцке, окончил Киево-Могилянскую коллегию, в 1659 г. принял монашеский постриг под именем Симеона в православном полоцком Богоявленском монастыре. С 1664 г. проживал в Москве. Первой его должностью стало руководство школой подьячих в Заиконоспасском монастыре на Никольской улице, в которой он преподавал «семь свободных наук». В конце 60-х гг. XVII столетия **Симеон Полоцкий** стал учителем царских детей; занимая одновременно еще и должность придворного поэта, приобрел известность как человек искусный в разнообразных сферах богословского и научного знания. Наиболее известными его произведениями являются: «Жезл правления», написанный к церковному Собору 1666/67 гг. и посвященный обличению учений раскольников;

«Вертоград многоцветный» — энциклопедическое, поучительное произведение (1668) и «Рифмологион» (1679) — собрание стихотворений панегирического характера. Симеон выступил в своих произведениях проводником западной культуры и образованности.

Социальной проблематики он касался только опосредованно, и здесь его взгляды вполне ортодоксальны. Мыслитель защищал социальное неравенство, усматривая в его наличии проекцию небесных порядков на земле («ови родятся благородни, ови смиреннородни, ови же свободны, ови же рабы»). Все люди обязаны выполнять свой долг, предопределенный судьбой, в чем и состоит главное назначение человека на земле, где каждому отведено свое место. Однако он призывал богатых «начальников» заботиться о своих «подначальных» и не доводить их до скудости, а также управлять ими с разумом и кротостью, а не посредством «наложения язв».

Среди пороков русской жизни Симеон Полоцкий критикует лень, праздность и особенно пьянство. Тема обязательности труда постоянно присутствует во всех произведениях мыслителя.

Главной проблемой творчества Симеона было разрешение вопросов, связанных с верховной властью, формой ее организации и деятельности. Он одним из первых в истории отечественной политико-правовой мысли дал теоретическое обоснование необходимости установления **просвещенной** монархии. Симеон активно возвышал авторитет царской персоны, сравнивая царя с солнцем. **Формулу «царь-солнце»,** являющуюся характерным атрибутом абсолютной монархии, в русскую политическую литературу он ввел впервые. Царь и Бог у него почти равные величины. «Небом Россию наречи дерзаю, ибо планиты в ней обретаю. Ты — Солнце, Луна — Мария Царица». В понимании Симеона Полоцкого царь и государство отождествляются. Большое внимание уделяет Симеон описанию образа царя. Прежде всего он должен быть образованным человеком, стремящимся к приобретению знаний из книг и бесед с «премудрыми людьми», а особенно полезно царю читать книги по истории и усваивать исторический опыт других стран и народов и «по их примеру живот свой править». Царю необходимо не только просвещаться самому, но и просвещать свой народ.

Симеон настаивает на различии между **царем** и тираном. «Кто есть царь и кто тиран хощеши знати, Аристотеля книги по-

тщись почитати. Он разньствие сие полагает. Царь подданным прибытков желает. Тиран паче прижитий хощет себе. О гражданстей ни мало печали потребе».

Поэт-мыслитель полагает, что просвещенная монархия должна быть государством, деятельность которого основывается только на законах. «Под законом все казни (наказания. — *Н. З.)* должны страдать», и исключений из этого правила нет ни для кого, ни для самого царя, ни для его сына. Все люди в гражданстве обязаны бояться закона, подчинение которому укрепляет государство и «чинна и славна содеевает царства».

Термин «правда» Симеон традиционно употребляет **в значении «закон».** Он просит царя «хранить правду» и утверждать ее во всем царстве и совершать суд «в образ правды».

Мыслитель обращал также внимание на недопустимость жестоких санкций. **Суд обязан восстанавливать правду,** а не совершать месть, ибо отмщение бесчеловечно и, более того, противопоказано правде, так как оно бывает «от лютого правды ненавидения». Симеон мечтает о **равном для всех суде,** который будет «равно судити мала и велика», невзирая на лица («на лице не зри, равен суд твой буди»). Организация судебных учреждений, по его мысли, должна быть единообразной, способной осуществлять для всех единый суд. «Единый суд всем... иже в единой суть области (стране. — *Н. З.)* люди». Судебные дела следует вершить своевременно и без волокиты.

Мыслитель приветствует **присоединение Белоруссии к России** и неоднократно выражает надежду на освобождение всех славянских народов от ига иноверных «агарян гордых», полагая, что русский царь должен помочь всем православным народам освободиться «от общего врага рода христианского змия... агарянского», ибо необходимо, наконец, сокрушать «сонм агарянский, брани ищущий, мира нехотящий».

В определении внешнеполитического курса русского государства Симеон придерживался традиционной для русской политической мысли ориентации на **мирное разрешение** всех внешнеполитических конфликтов. Он советует царю жить в мире со всеми государствами «до конец земли», царствовать «мирно и мудро», никогда не искать «брани» и вступать в войну только в случае нападения врага, а к побежденным всегда являть милосердие. Слава России должна расширяться не мечом, «но скоротечным типом через книги».

Симеон Полоцкий достиг значительной прижизненной известности. В «Эпитафионе», написанном на его смерть по заказу царя Федора Алексеевича любимым учеником мыслителя Сильвестром Медведевым, он характеризуется как «благородный муж», «потребный церкви и государству».

В истории политических и правовых учений Симеон Полоцкий выступил одним из первых серьезных идеологов просвещенного абсолютизма в России. Его идеи были распространены в XVII и XVIII вв. Непосредственное свое продолжение и развитие они получили у современника Симеона, представителя той же «латинской ориентации» Юрия Крижанича.

17. Юрий Крижанич

Юрий Крижанич (1618—1683) родился в Хорватии, окончил Загребскую духовную семинарию, затем Венгерскую духовную хорватскую коллегию в Вене и Венгро-болгарскую коллегию в Болонье. С 1640 г. Крижанич проживал в Риме, где закончил греческий коллегиум св. Афанасия. В годы учения Крижанич овладевает знанием античных и современных западноевропейских языков, приобретает фундаментальную образованность в богословских и светских науках (философия, история, юриспруденция, математика, астрономия и др.). Его мечтой становится миссионерская деятельность в России в целях достижения содружества славянских народов под эгидой русского государства с единой униатской церковью. В 1659 г. он поступил на службу к русскому царю Алексею Михайловичу по Приказу Большого двора, а в 1661 г. по клеветническому доносу был сослан на жительство в Тобольск и в Москву возвратился только в 1676 г. — уже по распоряжению царя Федора Алексеевича. В 1678 г. навсегда оставил пределы русского государства.

Проживая в Москве, а затем в тобольской ссылке, Крижанич собрал большой и интересный материал о различных сторонах российской действительности, на основе которого он написал «Беседы о правительстве», известные в историографии как трактат «Политика». Знакомство с политическими порядками европейских стран позволило ему провести сравнительный анализ и спрогнозировать дальнейшее развитие России с учетом уже накопленного другими народами опыта государственно-правового строительства.

В «Политике» Крижанич рассмотрел большой круг проблем: экономических (промышленность, сельское хозяйство, торговля); социальных (организация сословного устройства общества) и политико-юридических (сущность, происхождение и назначение государства, классификация форм правления, соотношение справедливости, права и закона, судоустройство и судопроизводство, внешняя политика). Его анализ состоит из критических замечаний и позитивной программы, намечающей необходимые преобразования.

В «Политике» много внимания уделяется исследованию вопросов о **происхождении государства, его целях и задачах.**

Божественная сущность верховной власти является неоспоримой, ибо «все законные короли поставлены не сами собой, а Богом». Крижанич отстаивает положение о божественности персоны носителя верховной власти. «Король подобен некоему Богу на земле...»

Цель государства Крижанич определяет как достижение «общей пользы» для всех членов общества. «Долг короля обеспечить благочестие, справедливость, покой и изобилие... веру, суд, мир и дешевизну». Последние четыре вещи каждый король должен обеспечить своему народу, ибо для этого Бог и поставил его королем. Следуя Аристотелю, Крижанич делит все существующие формы правления на три правильные и три неправильные, последние — извращенные варианты первых. Три правильные: совершенное самовладство (абсолютная монархия); боярское правление и общевладство или посадское правление (республики). Самовладству (монархии) противостоит тирания; боярскому правлению (аристократии) — олигархия и общевладству (демократии) — анархия.

Наилучшей **формой правления** является «совершенное самовладство». Именно ее предпочитали «еллинские философы» и святые отцы, поскольку она наибольшим образом обеспечивает наличие справедливости, согласия в народе и сохранения покоя в стране. «Самовладство самое древнее на свете и самое крепкое правление». «Всякий истинный король является в своем королевстве вторым после Бога самовладцем и наместником». Таким представляется мыслителю правление «нашего царя, государя и великого князя Алексея Михайловича всея Великой и Малой и Белой Руси самодержца», которое «потому безмерно уважаемо, удачливо и счастливо, что в нем имеется совершенное самовладство».

Все управление государством должно быть сосредоточено в руках верховного правителя. От имени последнего Крижанич призывает: «Да не созывает никто без нашего указа никаких сеймов и сборов... Да не будет ни один город назначать своей властью никаких старост, ни управителей, ни начальников, а всех городских старост и судей должны назначать наши приказы».

Идеальная форма правления у Крижанича не сочетается с представительными органами, но значительное место отводится роли советников («думников») при короле. Думники должны быть умны, образованны и дальновидны. Особенно предостерегает Крижанич короля от опасности окружения трона льстецами, ибо их ложные и корыстные советы всегда ведут к бедам и даже погибели государства. Печально также и приближение к королю таких «думников», которые «политических и философских книг не ведают» и учатся только на своем опыте. Опыт же приобретается поздно и доступен только старцам, а книжная мудрость открывает многие секреты молодым. Королевские ошибки вредны, разорительны и гибельны для целых стран и народов.

На троне Крижанич предпочитает видеть короля-философа. Как и Симеон Полоцкий, он считает обязательным наличие у правителя знаний; хорошо также, когда знания есть у всего народа, ибо «мудрость создана Богом недаром, а для того, чтобы быть полезной людям». Королям она особенно необходима, так как они не имеют права учиться на собственных ошибках, которые чреваты последствиями не только для них самих, но и для всего народа, обычно расплачивающегося за их ошибки. Царя Алексея Михайловича мыслитель характеризует как мудрого и ученого человека и выражает надежду, что под «благородным правлением этого благочестивого царя и великого государя» Россия сможет отбросить «плесень древней дикости, научиться наукам, завести похвальные отношения и достичь счастливого состояния».

Крижанич выступает также с критикой ряда пороков в русской политической и социальной жизни. Он осуждает раболепие, свойственное «подданным всех чинов и сословий, называющим себя холопами великого государя», чем, несомненно, унижается их человеческое достоинство.

Термины «рабство» и «холопство» он обычно употребляет синонимично. Подобно современным ему западноевропейским

мыслителям, он различает два вида рабства: социальное (крепостничество) и политическое (подданство). Крижанич осуждает крепостное право, доказывая, что истинная свобода может быть только в такой стране, где каждый человек пользуется плодами своего труда и распоряжается своим имуществом. Из всех видов неволи мыслитель признавал только кабальное холопство, считая его добровольным выражением сознательной воли индивида.

Политическое рабство (подданство) Крижанич рассматривает как форму беспрекословного повиновения верховной власти, отмечая, что быть рабом царя и народа дело славное и представляет собой один из видов свободы, к тому же является долгом каждого гражданина и выражает честь, а не унижение.

Мыслитель уверен, что при «совершенном самовладстве» «все ошибки, недостатки и извращения» легко устраняемы. Он явно отдает предпочтение наследственной монархии. Наследование трона должно происходить «по отечеству» (т. е. переходить к старшему в роде сыну, который специально готовится к выполнению этой миссии). Следует запретить в законодательном порядке наследовать трон женщинам и чужестранцам, а также необходимо принять закон о том, что присяга, клятва и крестоцелование королю-чужестранцу во всех случаях будут считаться недействительными. Наследование предпочтительней выборов, от которых бывает много смут, злодеяний и обманов, поскольку многие недостойные люди хитростями добиваются власти. С выборами обычно связаны раздоры, заговоры и войны, скорее они годятся для «общевладства», а для «самовладства» более пригодно наследование престола.

Абсолютный монарх должен быть просвещенным правителем, а не тираном. Тиранство Крижанич определяет как «людодерство» и со ссылками на Платона, Аристотеля и Цицерона дает обстоятельную критику тиранов и тиранических правлений. «Тиран — это разбойник... А на нашем языке тирана зовут людодерцем... тиранство — наихудший позор для королей». Тираническое правление определяется как господство, при котором правитель не заботится о благе народа (государство не достигает цели), преследует личные интересы, нарушает «природные» законы. Но покарать такого правителя может все-таки только Бог, а не люди. Божественная сущность власти не позволяет народу «проклинать короля хотя бы и несправедливого, никто не может наказать помазанника либо поднять на него

руку. Ибо король — помазанник и угодник Божий». Аргументацией отрицания права народа на восстание служит знаменитый библейский текст: «Не прикасайтесь к помазанным Моим» (1 Пар. 16, 22; Пс. 104, 15).

Крижанич рассматривает ряд гарантий, с помощью которых возможно предотвратить превращение «совершенного самовладства» в тиранию. Прежде всего, это наличие на троне монарха-философа, затем — принятие и соблюдение хороших законов, соответствующих божественным и «природным» (естественным) установлениям, ибо «благие законы лучше всего противостоят жажде власти», и, наконец, регламентация положения всех сословий и чинов в государстве, согласно которой для каждого сословия будут определены обязанности в отношении ко всему обществу.

В духе органической теории государства он писал: «Как человеческое тело складывается из своих членов — головы, рук, ног и прочего, так и духовное, воображаемое тело государства». Перечисляя сословные группы в обществе, Крижанич называет его здоровые и больные члены. К привилегированным сословиям здоровой части общества он относит бояр, дворян и воинов; к черным людям — торговцев, ремесленников, земледельцев и холопов. К больным членам общества — еретиков, чужеземцев (таких, как перекупщики и наемники), расточителей (бездельники, игроки и пьяницы), лихоимцев и злодеев (воры, разбойники и т. д.). Бездельников, которые имеются во всех сословиях, Крижанич называл паразитами (хлебогубцами, лежаками и сарданапалами) и предлагал изгонять их из государства, а праздное житье запретить законами.

Бояре и дворяне вершат суд, занимаются управлением страной, ведут войны и берегут всеобщий покой. На них же возложены и посольские дела. Таким образом, они проводят дни и ночи в государственных заботах. Поэтому черные люди должны платить подати и кормить высшее сословие, а король и первые сословия, в свою очередь, обязаны заботиться о черных людях и процветании их промыслов, ибо там, «где развивается ремесло и торговля, там умножается население и растет богатство». Король всегда должен помнить, что если он чрезмерно увеличит подати, то ремесло и земледелие могут вовсе прекратиться. «Горе королям разбойникам!»

Сельских людей также нельзя «никоим образом притеснять и обижать и обременять работами без указа короля».

Благополучие страны — первая и главная забота правителя. Прежде всего, необходимо позаботиться о развитии промыслов и упорядочении торговли. Русское государство «широко и безмерно велико, однако оно со всех сторон закрыто для торговли». В стране мало «торжищ», а у торговцев мало привилегий, и они часто терпят убытки, состязаясь с иностранными купцами. Государству необходимо вмешаться и устранить эту несправедливость, так как не следует допускать невыгодную торговлю с другими странами. Например, для России невыгодным является вывоз «сырого материала». Следует самим научиться обрабатывать сырье и «готовые вещи продавать за рубеж». Некоторые наши товары являются национальным достоянием: «...мех, лосиные шкуры, икра, мед, лен и т. п... Их надо так продавать чужеземцам, чтобы самим не лишиться, а чтобы было установлено какое-то определенное количество: сколько и какого товара можно каждый раз разрешить вывезти из страны...»

Государству также следует планировать распределение ремесел по городам с учетом природных условий: «...близости леса, льна, шерсти, железа и всяких материалов...» Необходимо проявлять всемерную заботу об использовании природных богатств, а в сельском хозяйстве «землю использовать так, чтобы... взять от нее плоды, какие она может только уродить».

Для обеспечения хозяйственного благополучия торгово-промышленным сословиям надо обладать умеренными «слободинами», а для этого городам необходимо дать известную самостоятельность в управлении своими делами. В них полезно было бы учредить органы городского самоуправления, состоящие частично из должностных лиц, назначаемых Приказами, а частично выбранных городским населением. Ремесленникам следует предоставить право «соединяться в свои дружины», а крестьянам — обеспечить свободу труда.

Такие «свободы», по мнению Крижанича, являются также гарантией против превращения монархии в тиранию и будут удерживать правителя «от худобных похотей».

Но **предоставление «слободин» городам и сословиям** не приводит к нарушению территориальной целостности государства. Для абсолютной монархии как формы правления наиболее подходящим является унитарное государственное устройство. В тех странах, где сохраняется «разсыпанность», часто возникают всякие «неустройства». «Делить государство глупость и грех... Раздел государства ведет не к величию и долголетию, а к

гибели и кровопролитию. Разделы вредны как для правителей, так и для подданных».

Но главной и основной гарантией против тирании является наличие в государстве хороших законов и контроль за их исполнением. Если в государстве действуют хорошие законы, а сословия и чины знают свои права и обязанности, то «все подвластные довольны и чужеземцы хотят прийти в эту страну», а где «законы жестокие, там свои подданные жаждут перемены правления и часто изменяют, если могут... Каковы законы — таков и порядок вещей в государстве». Грабительские законы всегда и везде порождают непорядки.

Счастье подданных достигается тогда, когда имущество народа будет охраняться законом и судом, безопасность ратной силой, а мудрое правление обеспечит людям изобилие и дешевизну.

Тиранию от «совершенного самовладства» отличает прежде всего **беззаконие.** Так же, как и А. Курбский, Крижанич под термином «беззаконие» понимает и неисполнение законов, и создание жестоких и невыполнимых законов.

Справедливость у Крижанича тождественна закону: «закон получил наименование от справедливости». К деятельности законодателя Крижанич предъявляет серьезные требования. Для составления новых законов недостаточно знать все законы и обычаи своей страны, а необходимо также изучить законы «долговременных государств» (например, законы Солона, Ликурга в древности и современные законы французских королей) и позаимствовать их опыт.

Все чиновники в своей деятельности должны строго следовать закону, иначе «будь король хоть архангелом, если слуги его не будут ограничены благими законами... нельзя помешать им чинить повсеместные и несчетные грабежи, обиды и всякое мародерство». Но сам монарх стоит над законом. «Король не подвластен никаким людским законам и никто не может осудить его или наказать... Две узды связывают короля и напоминают об его долге: это правда или заповедь Божия и стыд перед людьми». Король сам «живой закон» и «он не подвержен иным законам, кроме Божественного». И наконец, прямо и недвусмысленно: «Король выше всех человеческих законов».

Русские законы Крижанич считал чрезвычайно жестокими. «Из-за людодерских законов все европейские народы в один голос называют православное царство тиранским... И кроме то-

го, говорят, что тиранство здесь наибольшее». Поэтому он всячески намекает на необходимость смягчения современного ему российского законодательства.

Коснулся Крижанич и вопросов, связанных с **организацией правосудия.** Интересно отметить, что при изложении этой темы он не избежал традиционных образцов, прибегнув к противопоставлению отрицательной практики в русском государстве с положительным примером, якобы существующим «в турецком царстве». Так, в качестве назидательного примера Крижанич рассказал, как «вывел» «неправедный» суд турецкий султан Баязет, у которого было множество мздоимных судей, и он даже намеревался собрать их всех в одном доме и сжечь, но ему отсоветовали, обратив внимание на ценность их профессиональной подготовки; тогда султан решил в целях искоренения порочной судебной практики положить всем судьям хорошее жалованье и тем самым извел мздоимство. «И с тех пор суды у турок судят лучше и праведнее, чем где-либо на свете». Эти рассуждения почти идентичны мыслям И. С. Пересветова, у которого турецкий султан также «всех судей своих изоброчил ис казны своим царевым жалованьем для того, чтобы не искушалися неправо судити».

Крижанич предлагает и некоторые **меры по упорядочению судебной системы.** Высшей судебной инстанцией должен быть Боярский суд, которому следует разрешать серьезные уголовные дела, а рассмотрение гражданских и мелких уголовных дел доверить какому-либо одному судье «из числа бояр». Приказные судьи назначаются царем или правительством. Судебные функции на местах он полагал возможным возложить на лиц, выбранных «из числа посадских людей», предоставив им самим «наказывать воров», но во главе такого суда должен быть судья из бояр. Небольшие дела могут решаться единолично судьей, а дела, требующие серьезного разбирательства, — всем составом суда. Городского голову, старосту и бояр, совершивших преступления, судят приказные судьи, назначенные государем.

Крижанич выступает также против преследования людей за одежду, курение, прическу (волосы, борода, усы), а также за игру на гуслях.

Предложения по судоустройству не носят конкретного характера, но некоторые представления о необходимости введения коллегиального состава суда, решающего все дела боль-

шинством голосов, безусловно, являются прогрессивными, как и положения о выборных судах на местах.

В определении **курса внешней политики** Крижанич придерживался традиционной для русской политической мысли ориентации. Он неоднократно настаивал на необходимости установления добрососедских отношений с окружающими странами. Правитель обязан «сохранять мир с мирными, никого не обижать, заключать союзы с себе подобными народами». Для государства всегда «важнее сохранять свое, нежели приобретать чужое». «Всякий король должен заботиться о мире и покое для своего народа». Крижанич не исключает возможности ведения справедливых войн в целях защиты независимости страны, поэтому он считает, что в государстве должно быть большое и сильное войско с хорошим и «многообразным» оружием. Воины служат за плату и обеспечиваются государством всем необходимым, а в военачальники назначаются люди, сведущие в военном деле и начитанные в военной истории. Причем на высшие военные должности «путь не закрыт» и для простых людей, способных показать себя достойными такой чести. «Король сделает его сперва полководцем или воеводой, а затем и боярином...»

Крижанич предлагает установить правила ведения справедливых войн. Войну не следует начинать без достаточных причин и «без объявления о ее причине через гонца». Ни при каких обстоятельствах нельзя задерживать или убивать послов. При формировании армии следует оказывать предпочтение национальному, а не наемному войску.

Вся сумма взглядов Крижанича рисует нам образ человека нового времени. Он живет и работает на рубеже веков, хорошо представляя себе не только пути, уже пройденные Россией, но и дальнейшие перспективы ее экономического и политического развития. В его «проспект-проектах», как отмечал В. О. Ключевский, уже «видны реформы Петра Великого».

18. А. Л. Ордин-Нащокин

Во второй половине XVII в. в государственном строительстве получили преобладание абсолютистские тенденции, развитие которых стимулировалось задачами, стоящими перед экономикой страны, нуждающейся в протекционизме со стороны сильной государственной власти.

С одной из подобных теорий выступил в середине XVII в. псковский дворянин **Афанасий Лаврентьевич Ордин-Нащокин** (1605—1680), видный политический деятель и дипломат при дворе Алексея Михайловича.

В 1665 г. Ордин-Нащокин был назначен воеводой Пскова. За участие в заключении мирного договора с Польшей в 1667 г. (Андрусовское перемирие) он был пожалован чином боярина и возглавил Посольский приказ. В том же году им была предложена реформа городского самоуправления, и тогда же был принят Новоторговый устав, в составлении которого он принимал активное участие. В 1669 г. при его содействии была учреждена Государственная палата.

Главной задачей своей деятельности Ордин-Нащокин считал развитие промышленности и торговли в стране, как внутренней, так и внешней. Он стремился к принятию законодательных мер, освобождающих страну от импорта тех товаров, которые могут в ней производиться с целью поддержки российского промышленника и торговца. В отечественной промышленности он видел источник процветания государства. Ордин-Нащокин сам принимал участие в организации металлургических и металлообрабатывающих предприятий, а также кожевенных, бумажных и стекольных фабрик. По его инициативе было организовано почтовое сообщение.

Псковский воевода предложил царю начать строительство флота на Балтийском и Каспийском морях, в связи с чем и был назначен во главе «корабельного дела», кроме того, он способствовал построению каналов и других путей водного сообщения.

Высказывал он **предложения и по военным проблемам.** Так, он настаивал на замене конной дворянской армии ополчением из людей, обученных «иноземному строю» и вооруженных современным огнестрельным оружием.

Ордин-Нащокин считал необходимым срочное укрепление «порубежных городов». С одной стороны, такое укрепление служило бы преградой от проникновения в Россию беспошлинных товаров, а с другой — непосредственно укрепляло бы границы (особенно западные), поскольку в соседстве со Швецией (а в ней он видел главного врага России) без «хорошего строя в пограничных местах... порубежные края в силе не удержать».

Вместе с тем он предостерегал царя от чрезмерного увеличения расходов на армию, особенно в мирное время, утверждая,

что для государства выгоднее «половину рати продать, да промышленника купить», потому что даже если людей много и богатство в стране есть, «да промышленника нет, так ничего и не выйдет».

Основной целью всей его деятельности было осуществление государством системы мероприятий по руководству экономикой страны, способствующих развитию частной инициативы и всемерному поощрению предпринимательства.

В организации промышленности и торговли он считал необходимым заимствование опыта передовых западноевропейских стран. «Не стыдно доброму навикать со стороны», — утверждал он, но вместе с тем полагал, что целиком перенимать чужие порядки и переносить их на нашу почву бесперспективно и даже вредно.

В 1665 г. Ордин-Нащокин предложил **реформу городского самоуправления в Пскове.** Для решения внутригородских дел необходимо выбрать Земскую избу, состоящую из двенадцати «лучших» псковских людей, поручить ей управление городом (административные и финансовые функции) и передать судебные полномочия, принадлежащие в это время воеводам. Судя по тексту Послания Алексею Михайловичу, Ордин-Нащокин не ограничивал свои планы Псковом, а намеревался провести подобные мероприятия и в других городах. Однако он встретил активное сопротивление со стороны ряда видных государственных деятелей (Б. И. Морозова, Ю. А. Долгорукова и др.), которые практически провалили его псковскую реформу. Потерпев неудачу, Ордин-Нащокин пошел по пути частичного ограничения административных и судебных функций воевод.

В Новоторговом уставе он провел ряд идей своей псковской программы. Этот устав был первым государственным законом, который содержал правила торговли для русских и иностранных купцов. В нем рассматривался комплекс проблем, связанных со сбором таможенных пошлин, порядком въезда в Россию и выезда за рубеж, условиями создания торговых центров и правилами торговли в них и т. д.

Принципиально новым было установление **правил торговли иностранцев в России.** Регулирование взаимоотношений русского и иностранного купечества ставило их в равное правовое положение. Вместе с тем отечественным торговцам оказывалось государственное покровительство в организации торгов и продвижении своих товаров на внутреннем и внешнем рынке. Ус-

Глава 11

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ГОЛЛАНДИИ В XVII в.

1. Общая характеристика

Голландия — первая страна в Европе, где в ходе длительной национально-освободительной борьбы против господства феодально-монархической Испании (вторая половина XVI — начало XVII в.) к власти пришла буржуазия и была установлена буржуазная республика.

Политическая жизнь молодой буржуазной республики, окруженной европейскими феодальными монархиями (вплоть до победы буржуазной революции в Англии во второй половине XVII в.), протекала под знаком борьбы между сторонниками двух основных партий — республиканской (буржуазно-патрицианской ориентации) и оранжистской (приверженцев правления Оранского дома, представители которого по наследству занимали должность штатгальтера — главы государства).

В религиозной жизни господствующие позиции занимал кальвинизм, сыгравший существенную идеологическую роль в объединении сил и освобождении страны от гнета Испании — оплота тогдашнего католицизма. После победы официальная кальвинистская церковь, пользовавшаяся влиянием не только среди знати, но и у широких масс народа, в тесном союзе с оранжистами выступала против республиканской партии, особенно против ее курса на свободу мысли и духовного творчества, на веротерпимость по отношению к приверженцам различных вероисповеданий и многочисленных религиозных сект.

Борьба против теологии, религиозной догматики и духовного диктата церкви, разработка новых рациональных и светских воззрений на мир стояли в центре внимания всей прогрессивной европейской философской и политико-правовой мысли рассматриваемой эпохи.

тав предусматривал также создание Купеческого «пристойного приказа», который бы «во всех городах от воеводских налог людям был бы защитою и управою». Предлагался также и порядок разрешения «обидных дел» между русскими и иностранными купцами.

А. Л. Ордин-Нащокин первым в русской политической мысли **разработал протекционистские идеи,** имевшие широкое распространение в странах Западной Европы.

Внешнеполитические взгляды Ордина-Нащокина ориентированы на установление **мирных добрососедских отношений** с окружающими странами, из которых он особенно выделял славянские государства, настаивая на заключении более тесных экономических и военных союзов с ними под руководством России. Он полагал, что такой союз будет содействовать развитию славянских стран, а также поможет им сплотиться, опираясь на помощь России в случаях, требующих совместной обороны от врагов.

Будучи искусным и удачливым дипломатом, сумевшим заключить для России ряд выгодных соглашений, Ордин-Нащокин придавал большое значение деятельности дипломатической службы, считая, что «от многих кровавых ратей посольскими трудами Господь Бог успокоит». Беспокоился он и о правовой защите мирного населения во время войны.

В 1671 г. он отошел отдел.

Выдающийся вклад в разработку раннебуржуазной политико-правовой идеологии внесли голландские мыслители Гуго Гроций и Барух Спиноза.

Для подхода Гроция и Спинозы к вопросам политики, государства и права, как и для других раннебуржуазных идеологов, характерны обращения к идеям естественного права и договорного происхождения государства и обоснование в процессе их рационалистической интерпретации, по существу, новых буржуазных политико-правовых концепций. Существенным аспектом разработки ими теоретических основ светского «юридического мировоззрения» была критика с позиций рационализма и гуманизма средневековых религиозно-схоластических догм, борьба против теологических представлений о природе, человеке, обществе, государстве и праве. Все это определяет то общее, что было характерно для Гроция и Спинозы как прогрессивных раннебуржуазных мыслителей, при всех различиях, которые имеются между их воззрениями.

Политико-правовые учения Гроция и Спинозы, каждое по-своему отражая и защищая итоги буржуазных преобразований в родной Голландии и вместе с тем не ограничиваясь этим, имели несомненно более богатое идейно-политическое содержание и познавательную ценность. В них содержалось теоретическое обоснование новых рационалистических идей, принципов и концепций, которые соответствовали потребностям той переходной эпохи и обозначали всемирно-историческую перспективу прогрессивного развития и совершенствования социальных и политико-правовых форм человеческой жизни.

2. Гроций

Гуго де Гроот Гроций (1583—1645) — выдающийся голландский юрист и политический мыслитель, один из основателей раннебуржуазного учения о государстве и праве, рационалистической доктрины естественного и международного права Нового времени.

Гроций был энциклопедически образованным и плодовитым автором, создавшим более 90 произведений по истории и теории государства и права, проблематике войны и мира, международного, естественного и канонического права, вопросам общей истории, этнографии, античной литературы и культуры. Его основной труд — это фундаментальное произведение

«О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права» (1625). Политико-правовые взгляды Гроция изложены и в таких работах, как трактат «О праве добычи» (его часть под названием «Свободное море, или О праве, принадлежащем голландцам в области торговли с Индией» была опубликована в 1609 г.), «О древности и строе Батавской республики» (1610), «Введение в изучение права Голландии» (1631) и др.

Для Гроция как одного из ранних представителей формировавшегося буржуазного «юридического мировоззрения» существенный интерес представляли как теоретическое обоснование того нового правопонимания, которое соответствовало бы социально-историческим реалиям эпохи перехода от феодализма к капитализму и утверждения буржуазного общества, так и систематическая научная разработка на базе такого правопонимания основных начал, принципов и форм внутригосударственной жизни и международного общения. Стремление к последовательно юридическому рассмотрению проблем общества, государства, внутренней и внешней политики ярко проявляется и в том, что также и проблемы войны и мира (столь злободневные в обстановке Тридцатилетней войны, когда появился в свет основной труд Гроция) ставятся и решаются Гроцием именно в правовой плоскости, с позиций юриспруденции, а не науки о политике.

Обосновывая свой юридический подход к освещаемой тематике, Гроций подчеркивал, что он воздерживается от вопросов, «как предпочтительнее поступать в различных обстоятельствах по соображениям целесообразности, ибо эти вопросы составляют предмет специальной науки — политики, которую Аристотель излагает совершенно особо, не примешивая к ней ничего постороннего; иначе поступает Боден, у которого эта наука сочетается с наукой нашего права. Однако в некоторых местах я упоминаю о том, что полезно, но лишь мимоходом, с тем чтобы провести яснее отличие этого вопроса от вопросов о справедливости».

Таким образом, по Гроцию, **предмет юриспруденции** — это вопросы права и справедливости, а **предмет политической науки** — целесообразность и польза.

Для того чтобы придать юриспруденции «научную форму», согласно Гроцию, необходимо тщательно отделить то, «что возникло путем установления, от того, что вытекает из самой при-

роды», ибо в научную форму может быть приведено лишь то, что вытекает из природы вещи и всегда пребывает тождественным самому себе (т. е. естественное право), тогда как то, что возникло путем установления (в частности, установление государства путем договора, волеустановленные формы права — божественное право, государственные законы, право народов), изменчиво во времени, различно в разных местах и, подобно всем остальным единичным вещам, лишено какой-либо научной системы. Поэтому, отмечал Гроций, в юриспруденции следует различать «естественную, неизменную часть» и «то, что имеет своим источником волю».

Подобные устремления Гроция — при всей специфике его позиции, подхода и словаря — по своему теоретико-концептуальному и логическому смыслу созвучны современным поискам именно в системе права отправных научных основ и исходных принципов для систематизации и теоретической разработки законодательства.

В соответствии с таким пониманием предмета юриспруденции существенное значение Гроций придавал предложенному еще Аристотелем делению права на естественное и волеустановленное.

Естественное право при этом определяется им как «предписание здравого разума». Согласно этому предписанию то или иное действие — в зависимости от его соответствия или противоречия разумной природе человека — признается либо морально позорным, либо морально необходимым. Естественное право, таким образом, выступает в качестве основания и критерия для различения должного (дозволенного) и недолжного (недозволенного) по самой своей природе, а не в силу какого-либо волеустановленного (людьми или Богом) предписания (дозволения или запрета).

Естественное право, согласно Гроцию, — это и есть «право в собственном смысле слова», и «оно состоит в том, чтобы предоставлять другим то, что им уже принадлежит, и выполнять возложенные на нас по отношению к ним обязанности». Источником этого права в собственном смысле (т. е. естественного права, которое вместе с тем и есть справедливость) является, согласно Гроцию, вовсе не чья-либо выгода, интерес или воля, а сама разумная природа человека как социального существа, которому присуще стремление к общению (общительность), «но не всякая общительность, а именно стремление к спокой-

ному и руководимому собственным разумом общению человека с себе подобными».

В соответствии с этой разумной социальной общительностью человеку присуща способность к знанию и деятельности согласно общим правилам. Такое соблюдение общих правил общежития и есть «источник так называемого права в собственном смысле: к нему относятся как воздержание от чужого имущества, так и возвращение полученной чужой вещи и возмещение извлеченной из нее выгоды, обязанность соблюдения обещаний, возмещение ущерба, причиненного по нашей вине, а также воздаяние людям заслуженного наказания».

Характеризуя естественное право как право в собственном, тесном смысле слова, Гроций отмечает, что право в более широком смысле (т. е. формы волеустановленного права) являются правом в конечном счете постольку, поскольку не противоречат разумной человеческой природе и естественному праву. «Сказанное нами, — пишет Гроций, — в известной мере сохраняет силу даже в том случае, если допустить — чего, однако же, нельзя сделать, не совершая тягчайшего преступления, — что Бога нет или что Он не печется о делах человеческих».

Сама справедливость (т. е. естественно-правовой характер) воспрещений и предписаний божественного права зависит, по существу, от их соответствия положениям естественного права. «Ведь так как естественное право, — подчеркивал Гроций, — вечно и незыблемо, то Бог, которому чужда неправда, не мог предписать чего-либо, противного этому праву». Таким образом, сам Бог, согласно концепции Гроция, законодательствует в соответствии с принципом естественно-правовой справедливости. Естественное право «столь незыблемо, что не может быть изменено даже самим Богом. Хотя Божественное всемогущество и безмерно, тем не менее можно назвать и нечто такое, на что оно не распространяется... Действительно, подобно тому как Бог не может сделать, чтобы дважды два не равнялось четырем, так точно он не может зло по внутреннему смыслу обратить в добро».

На основе своей концепции естественного права (и соответствующего ему волеустановленного права) Гроций стремился создать такую нормативно значимую, аксиоматическую систему юриспруденции, общие начала и положения которой можно было бы легко применить к конкретным реальным ситуациям

внутри отдельных государств и к отношениям между государствами.

Возражая против представлений о том, что справедливость — это лишь польза сильных, что право создается силой, что именно страх побудил людей изобрести право, чтобы избежать насилия и т. д., Гроций в своей **договорной концепции** стремился показать, что происхождение государства и внутригосударственного права (законов) является логически неизбежным следствием бытия естественного права. «Так как, — писал он, — соблюдение договоров предписывается естественным правом (ибо ведь было необходимо, чтобы между людьми существовал какой-нибудь порядок взаимных обязательств, иного же способа, более согласного с природой, невозможно изобрести), то из этого источника проистекли внутригосударственные права. Ибо те, которые вступили в какое-нибудь сообщество или подчинялись одному либо многим, тем самым или дали словесное обещание, или же должно предположить, что в силу природы самой сделки они молчаливо обязались последовать тому, что постановит большинство членов сообщества, или же те, кому была вручена власть».

В ходе критики утилитаристского тезиса **Карнеада** о том, что «польза есть как бы мать правды и справедливости», Гроций подчеркивал, что «мать естественного права есть сама природа человека, которая побуждала бы его стремиться ко взаимному общению, даже если бы мы не нуждались ни в чем; матерью же внутригосударственного права является самое обязательство, принятое по взаимному соглашению; а так как последнее получает свою силу от естественного права, то природа может слыть как бы прародительницей внутригосударственного права».

Из трактовки Гроцием проблем возникновения **внутригосударственного права,** перехода от «естественного состояния» к «гражданскому обществу» и государству следует, что в сфере политики к правовому принципу справедливости присоединяется политический принцип пользы (и целесообразности). При этом в качестве исходной и определяющей причины возникновения и бытия политических явлений (государства и государственных законов) выступает естественное право (и справедливость), а польза и целесообразность — лишь как повод.

По существу, такова же и логика происхождения **международного права,** которое как форму волеустановленного права Гроций в работе «О праве войны и мира» (расходясь в этом во-

просе с римскими юристами, многими античными и средневековыми авторами) отличает от права естественного. Подобно тому как законы любого государства преследуют его особую пользу, так и известные права, возникающие путем взаимного соглашения между всеми государствами или большинством государств, возникают в интересах обширной совокупности всех таких сообществ, а не каждого сообщества (государства) в отдельности. Это право и является, по Гроцию, правом народов, «которое получает обязательную силу волею всех народов или многих из них».

Проблема **соотношения права и силы** — это в концепции Гроция прежде всего проблема связи естественного права (т. е. права в собственном, тесном смысле слова) с проистекающими из него волеустановленными формами права, образованными путем добровольного соглашения гражданскими властями и государственными институтами. И в этом смысле сила в принципе трактуется Гроцием в качестве средства практической реализации требований естественного права во внутригосударственной жизни и в международном общении.

Положение о том, что люди принуждаются своего рода силой к соблюдению справедливости, подчеркивает он, «относится только к тем установлениям и законам, которые должны способствовать осуществлению права на деле; так что многие сами по себе слабые, желая избегнуть угнетения со стороны более сильных, чем они, объединяются для установления и соблюдения общими силами правосудия, чтобы, не будучи в состоянии порознь равняться силами с могущественными, одолеть их сообща». Только в таком смысле, подчеркивал Гроций, можно признать правильным изречение «право есть воля сильнейшего».

Однако этот тезис, восходящий к древнегреческим софистам (Фрасимаху, Калликлу и др.), в трактовке Гроция имеет в виду не создание права, а его практическую реализацию, внешними средствами чего и выступают волеустановленные людьми учреждения и требования (государство, законы и т. д.). В этой связи Гроций высоко оценивал законодательную деятельность Солона, соединившего «силу и право», поскольку «право не получает своего внешнего осуществления, если оно лишено силы для проведения в жизнь».

Присущая человеческой природе разумная общительность (представленная в естественном праве), а также проистекающее

из требований естественного права сочетание в волеустановленных формах права справедливости и пользы (права и силы) находит свое необходимое выражение в государстве, которое в учении Гроция как бы дедуктивным путем выводится в качестве следствия из начал естественного права. «Государство же, — подчеркивал Гроций, — есть совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы».

Такое определение государства, находящееся под заметным влиянием идей Аристотеля (государство как высшая и совершенная форма общения свободных людей) и Цицерона (государство как правовое общение и форма защиты общей пользы), вместе с тем выражает концепцию договорного происхождения государства.

Догосударственная стадия жизни людей характеризуется Гроцием как «естественное состояние». В этом состоянии отсутствовала частная собственность, люди пребывали в «великой простоте», находились между собой «в некоей чрезвычайной взаимной приязни» и пользовались «общностью имущества». Постепенно люди стали заниматься различными искусствами и ремеслами, вести более изысканный образ жизни, появились и развились человеческие пороки, произошел переход от первобытной общности имущества к распределению сперва движимых, а затем и недвижимых вещей. В отношениях между людьми ослабли справедливость и взаимная приязнь, «вследствие чего ни в труде, ни в потреблении плодов не сохранилось должного равенства». В процессе такого развития появилась частная собственность, происхождение которой Гроций также связывал с «неким соглашением, или выраженным явно, как путем раздела, или молчаливо предполагаемым, как путем завладения. Как только общность имущества опостылела, но не был произведен еще раздел, надо полагать, что все согласились в том, чтобы каждый получил в собственность то, чем успел завладеть».

В целом как внутренняя логика осуществления естественного права, так и внешнесобытийная сторона развития естественного состояния привели к тому, что «люди объединились в государство», причем «не по Божественному повелению, но добровольно, убедившись на опыте в бессилии отдельных рассеянных семейств против насилия, откуда ведет свое происхождение гражданская власть». Государство, следовательно, является, по Гроцию, чисто человеческим установлением, хотя

оно и было потом одобрено Богом как благодетельное для человечества.

По своему социальному смыслу государство в трактовке Гроция выступает как соглашение большинства против меньшинства, как союз слабых и угнетенных против сильных и могущественных, а не как «заговор богачей» (Т. Мор) против бедных и слабых.

Сущность верховной власти состоит, по Гроцию, в том, что это — власть, действия которой не подчинены никакой другой власти и не могут быть отменены по усмотрению чужой власти. Под верховной властью, таким образом, имеется в виду суверенная власть. Общим носителем верховной власти (т. е. суверенитета) является государство в целом (как «совершенный союз»), носителем же власти в собственном смысле может быть одно или несколько лиц — сообразно законам и нравам того или иного народа. «Народы, подпавшие под господство другого народа, т. е. потерявшие свой суверенитет, — это, по оценке Гроция, — не государства сами по себе в современном смысле слова, но лишь подчиненные члены объемлющего их государства». Суверенитет, следовательно, составляет отличительный признак государства вообще.

Рассматривая **классификацию форм правления,** данную различными авторами (Аристотелем, Цицероном, Сенекой и др.), Гроций упоминает царскую (единодержавную) власть, власть знатнейших вельмож, свободную гражданскую общину, демократическую республику и т. д. Форма правления, по его оценке, не имеет существенного значения: «народ может избрать любой образ правления, ибо тот или иной правопорядок следует оценивать не с точки зрения преимуществ его формы, о чем суждения людей весьма расходятся, но с точки зрения осуществления в нем воли людей». Вместе с тем очевидны как его отрицательное отношение к тирании (которое основано на насилии и где отсутствует правопорядок), так и предпочтение, отдаваемое единоличной и аристократической формам правления. Хотя по своим политическим убеждениям он был аристократически ориентированным буржуазным мыслителем и сторонником правления представителей торгово-промышленной верхушки голландского общества, однако он не отвергал и демократическую форму правления.

Не отрицая саму возможность суверенитета народа (принадлежности ему верховной власти), Гроций вместе с тем прило-

жил много усилий для опровержения мнения, будто «верховная власть всюду и без изъятия принадлежит народу, так что государей, которые злоупотребляют своей властью, следует низлагать и карать».

Специальное внимание Гроций уделяет вопросу о праве подданных сопротивляться верховной власти или подчиненным органам, действующим по уполномочию верховной власти. В целом он считал, что собственные права и свободы подданных (во всяком случае те из них, которые связаны с действиями по сопротивлению властям) прекращаются с заключением соглашения об учреждении государства и гражданской власти. При этом праву подданных на сопротивление властям он противопоставляет **«закон о непротивлении»,** отступления от которого допустимы лишь в случае крайней необходимости и при условии, если вооруженное сопротивление подданных насилию начальствующих лиц не причинит величайшего потрясения государству или не приведет к гибели многих неповинных.

Политико-правовое учение Гроция как во внутригосударственных, так и в международных отношениях нацелено на утверждение правовых начал и достижение мира. Вслед за **Тацитом** Гроций считал, что «на самом деле наибольшую важность представляет вопрос о том, что предпочтительнее — свобода или мир». И, судя по позиции Гроция, несомненное предпочтение при конфликте этих ценностей он отдает миру. Показательна в этой связи и его ссылка на выразительное суждение **Фавония** о том, что «гражданская война хуже незаконного правления».

Обосновывая необходимость правового оформления и регулирования международных отношений, и прежде всего **проблем войны и мира,** Гроций критиковал распространенное мнение, что война совершенно несовместима с правом. «Невозможно, — подчеркивал он, — не только согласиться с измышлениями некоторых, будто во время войны прекращаются все права, но и даже не следует ни начинать войну, ни продолжать начатую войну иначе, как соблюдая границы права и добросовестности».

Война определяется им как «состояние борьбы силою как таковое». Это общее понятие, по его словам, охватывает как войны частные (между частными лицами), так и публичные (войны, которые ведутся органами гражданской власти); выде-

ляет Гроций и «смешанную войну», в которой сочетаются элементы двух первых типов войн.

Война как таковая, согласно Гроцию, не противоречит естественному праву: «по природе каждый является защитником своего права, для чего нам и даны руки». Не запрещена война также божественными законами и правом народов. Но это вовсе не означает, что все войны справедливы. Различая **войны справедливые и несправедливые,** Гроций в духе своего юридического подхода к данной проблематике подчеркивал, что «справедливой причиной начала войны может быть не что иное, как правонарушение». К справедливым он, в частности, относил войны оборонительные, войны для сохранения целостности государства, защиты имущества.

Несправедливые войны (войны захватнические, войны в целях овладения чужим имуществом, покорения других народов) представляют собой противоправное состояние (нарушение требований естественного права, божественных законов, положений права народов). Зачинщики несправедливой войны, подчеркивал Гроций, «обязаны к возмещению за содеянное их силами или по их совету». Они ответственны за все то, чем сопровождается война, и за ее последствия.

В целом для всего учения Гроция о войне и мире весьма характерен миротворческий пафос. Показательны в этой связи и его суждения о том, что «войны ведутся ради заключения мира» и что мир является «конечной целью войны».

Учение Гроция о праве войны и мира было ориентировано на формирование нового типа мирового сообщества, основанного на рационально-правовых принципах равенства, сотрудничества и взаимности в отношениях между всеми людьми, народами и государствами, на идее единого международного правопорядка, добровольно устанавливаемого и последовательно соблюдаемого суверенными государствами.

Огромный вклад Гроция в разработку новой светской доктрины права международного общения дал основание для именования его «отцом международного права».

Существенное влияние на последующее развитие политико-правовой мысли и формирование теоретических основ нового светского «юридического мировоззрения» оказало учение Гроция о естественном и внутригосударственном праве, о договорном происхождении государства и волеустановленных форм права.

3., Спиноза

Новый, рационалистический подход к проблемам общества, государства и права получил свое дальнейшее развитие в творчестве великого голландского философа и политического мыслителя **Баруха (Бенедикта) Спинозы** (1632—1677).

Его политико-правовые взгляды изложены в «Богословско-политическом трактате» (1670), «Этике, доказанной геометрическим методом» (1675) и «Политическом трактате» (1677).

Единственно подходящим, адекватным способом рационального познания природы, где все совершается по необходимости, является, согласно Спинозе, **дедуктивно-аксиоматический математический («геометрический») метод.** Правда, при рассмотрении проблем государства и права он стремился в определенной мере учесть специфику данной предметной области познания. Так, он делил все «постижимые вещи» на те, что «законно доказываются», и те, которые принимаются на основе «моральной достоверности», хотя они «никак не могут быть доказаны». В этой связи он отмечал, что, например, теоремы Эвклида всеми постигаются и без доказательств, а затем и доказываются, а «права, постановления и нравы я зову постижимыми и ясными, хотя они не могут быть доказаны математически».

Законы природы он характеризовал как «решения Бога, открытые естественным светом», т. е. раскрытые человеческим разумом, а не данные в Божественном откровении. Вместе с тем законы и правила природы, по которым извечно все происходит, это «сила и могущество действия» самой природы.

На таком понимании законов природы строится и трактовка Спинозой **естественного права,** поскольку человек — это частичка природы и на него, как и на всю остальную природу, распространяются все естественные закономерности и необходимости. «Итак, — писал Спиноза, — под *правом природы* я понимаю законы или правила, согласно которым все совершается, т. е. самую мощь природы. И потому естественное право всей природы и, следовательно, каждого индивида простирается столь далеко, сколь далеко простирается их мощь».

Естественное право запрещает только то, чего никто не желает и чего никто не может. По природе и по естественному праву люди — враги, и их естественно-правовые взаимоотношения в оценке Спинозы по существу совпадают с гоббсовской

трактовкой «войны всех против всех» в естественном состоянии, где «человек человеку — волк».

В естественном состоянии, согласно Спинозе, все (люди и другие природные существа, умные и глупые, сильные и слабые) равны в том смысле, что все они одинаково, по одному и тому же основанию имеют право на все по своему произволу и желанию, хотя реальное содержание и объем этих естественных прав разных людей (и других естественных существ) различны и зависят от размера их фактической мощи (умственной и физической).

В этой постоянной борьбе отдельных сил-прав «высший закон природы» состоит в стремлении каждого к самосохранению», к тому, чтобы «остаться в своем состоянии, и притом не считаясь ни с чем другим, а только с собой».

Однако в естественном состоянии, где отсутствует какое-либо общее для всех право, самосохранение людей, достижение ими своих желаний и безопасного существования не могут быть обеспечены. Вместе с тем сама природа и естественная необходимость показывают и диктуют людям способ и путь выхода из тупика естественного состояния и перехода посредством **общего договора** в состояние гражданское (т. е. к обществу и государству, которые в учении Спинозы не различаются), согласуемое с неистребимыми требованиями природы и естественного права каждого. «Всеобщий закон человеческой природы, — утверждал Спиноза, — таков, что никто не пренебрегает чем-либо, что он считает за благо, разве только в надежде на большее благо или из-за страха перед большим вредом, и не переносит какого-либо зла, кроме как во избежание большего или в надежде на большее благо. Это значит, что каждый изберет из двух благ то, которое он сам считает большим, и из двух зол то, которое кажется ему меньшим». Этот закон, по оценке Спинозы, относится к числу вечных истин, он прочно начертан в человеческой природе, и его знают все.

Ошибка прежних **учений о политике,** по оценке Спинозы, состояла в том, что их авторы при освещении человеческой природы брали людей не такими, каковы они суть, а какими они хотели бы их видеть. Поэтому им не удалось создать теорию политики, которая нашла бы практическое приложение: «их политика может сойти за химеру или осуществиться в Утопии или в том золотом веке поэтов, где она менее всего необходима».

Для его реалистически ориентированной теории политики, государства и права весьма характерно, что он отвергал разного

рода идеальные и утопические проекты организации государства на разумных началах и считал, что предшествующий опыт уже показал «все виды государств» и средства управления, необходимые для согласной жизни людей и сдерживания их в определенных границах. В этой связи он подчеркивал невозможность «силою мышления добиться в этой области чего-нибудь такого, что, не идя вразрез с опытом или практикой, не было бы, однако, до сих пор испытано и испробовано».

Ссылаясь на опыт, Спиноза отмечал, что все люди (как варвары, так и цивилизованные) повсюду находятся в общении и живут в определенном гражданском состоянии. Отсюда, заключает он, «ясно, что причин и естественных основ государства следует искать не в указаниях разума (*ratio*), но выводить из общей природы или строя людей».

Требования разума, рассуждал он, имеют в виду истинную пользу людей, и никто не сомневается, что жить по этим требованиям полезнее, чем по естественному праву. Но чтобы перейти к жизни по законам разума, т. е. к жизни в мире, безопасности и вообще наилучшим образом, люди должны были договориться об этом. «Итак, — писал Спиноза, — этим способом общество может быть создано без всякого противоречия с естественным правом, а всякий договор может быть соблюдаем всегда с величайшей верностью, если, конечно, каждый перенесет на общество всю мощь, какую он имеет; оно, стало быть, одно будет иметь высшее естественное право на все, т. е. высшее господство, которому каждый будет обязан повиноваться или добровольно, или под страхом высшего наказания».

Отличительный признак гражданского состояния — наличие **верховной власти** (*imperium*), совокупное тело которой и есть, согласно Спинозе, **государство** (*civitas*). Под верховной властью (и верховным правом, поскольку право — это сила, мощь, власть) при этом, по существу, имеется в виду суверенитет государства.

Важная особенность спинозовской договорной теории государства состоит в том, что «естественное право каждого... в гражданском состоянии не прекращается», поскольку как в естественном, так и в гражданском состояниях человек действует по законам своей природы, сообразуется со своей пользой, побуждается страхом или надеждой. Главное различие между этими двумя состояниями заключается в том, что в гражданском состоянии имеется договорно установленное высшее (суверенное) естественное право государства, т. е. здесь появляется об-

щее для всех право и общий уклад, общий гарант и защитник безопасности, и все боятся одного и того же — верховной (суверенной) власти.

Верховная власть является тем общим духом государства, которым все должны руководствоваться. Только она имеет право решать, что есть добро и что зло, что хорошо, что дурно, что справедливо, что несправедливо, что следует делать и от чего надо воздерживаться каждому в отдельности и всем вместе. В ведении верховной власти находятся издание, толкование и отмена законов, вопросы правосудия и прочие государственные дела, избрание должностных лиц, право войны и мира и т. д.

Верховная власть, согласно Спинозе, «не связывается никаким законом, но все должны ей во всем повиноваться»; все «обязаны безусловно исполнять все приказания верховной власти, хотя бы она повелевала исполнять величайшую нелепость».

Последоговорное политическое, государственное **право гражданина** он характеризует как «свободу каждого сохранять себя в своем состоянии, определяемую указами верховной власти и защищаемую только ее авторитетом». Это политическое право — часть общего права; и то и другое право, как и вообще всякое право (кроме Божественного, т. е. Богооткровенного, права) в естественном и гражданском состояниях, являются по своей субстанции правом естественным, правом-силой. Права граждан (политическое право), следовательно, есть разрешенные в условиях гражданского состояния естественные права индивида, т. е. дозволенная верховной властью часть естественных прав.

Осуществление же гражданином всех остальных (не дозволенных государством) естественных прав представляет собой преступление.

В этой связи Спиноза касается и задач правосудия, которое в соответствии с требованием общего права не вредить друг другу определяется им как твердость в воздаянии каждому того, что ему следует на основании политического права.

Обосновывая приказной характер отношения государства к подданным, Спиноза вместе с тем возражает против возможных обвинений его в том, что он превращает подданных в рабов: раб подчиняется приказаниям господина, имеющего в виду свою пользу, а подданный по приказанию верховной власти делает то, что полезно обществу, а следовательно, и ему.

Свобода индивида или государства определяется, по Спинозе, не пределами дозволенного им своеволия, а степенью их ра-

зумности, поскольку свобода возможна лишь на основе и в границах познанности естественных необходимостей. «Воля и разум — одно и то же», — подчеркивал Спиноза. И только разумная воля, согласно этой концепции, является свободной. В соответствии с таким пониманием свободы Спиноза отмечал, что наиболее свободно то государство, законы которого основаны на здравом рассудке; в таком государстве каждый, если он этого хочет, может быть свободным, т. е., не кривя душой, жить по указанию разума. Человек свободен лишь постольку, поскольку он руководствуется разумом, так как в этом случае он действует со знанием тех причин, которые необходимо определяют его действия. «Ибо, — заключает Спиноза, — свобода не уничтожает необходимости действования, но предполагает».

В этической плоскости Спиноза утверждает, что «свобода или твердость души есть частная добродетель, добродетель же государства — безопасность». Конечная цель государства — освободить каждого от страха, обеспечить его безопасность и возможность наилучшим образом удерживать свое естественное право на существование и деятельность без вреда себе и другим. «Следовательно, — заключает он, — цель государства в действительности есть свобода».

При рассмотрении вопроса о **пределах полномочий государства** в его взаимоотношениях с подданными Спиноза отмечает, что высказанное им положение о полном переносе естественных прав каждого на верховную власть и ее праве на все, хотя отчасти и согласуется с действительностью, но «во многом неизбежно остается чисто теоретическим», ибо невозможно перенести на другого всю свою мощь (свое право), не перестав быть человеком. И никогда не будет существовать такая верховная власть, которая могла бы делать все так, как хочет, не считаясь с законами человеческой природы. «Посему должно допустить, — подчеркивал он, — что каждый сохраняет при себе из своего права многое, зависящее, таким образом, только от его решения, но ни от чьего другого».

Пределы мощи и права государства определяются Спинозой следующим образом. Во-первых, такой предел обусловлен тем, что сила (и право) государства состоит не в возможностях творить произвол и насилие, а в осуществлении того, что здравый разум считает полезным для всех людей, ибо именно «то государство будет наиболее мощным и наиболее своенравным, которое зиждется на разуме и направляется им». Здесь, таким обра-

зом, пределы власти (и, следовательно, начало сферы независимости подданных) определяются самой природой права и мощи государства, разумно понятой необходимостью; государство свободно в пределах необходимости, присущей его природе.

Когда же государство делает что-нибудь вразрез с велением разума, то оно «грешит» против своей природы, изменяет себе и в этом смысле совершает преступление. Но это — преступление не по праву политическому, а по праву естественному, поскольку речь идет о тех правилах, которые государство обязано хранить ради самого себя. Государство не подчинено политическому праву и, следовательно, не может совершить преступление по этому праву. Но поскольку государство, чтобы быть своенравным, «обязано сохранять причины уважения и страха», то оно не должно «открыто нарушать и презирать им же самим изданные законы».

Во-вторых, предел права государства обусловлен природой самих подданных, которые лишь в той мере признают это право государства, в какой они боятся его угроз или любят гражданское состояние. «Отсюда, — заключает Спиноза, — следует, что все то, к выполнению чего никто не может быть побужден ни наградами, ни угрозами, не относится к праву государства». Так, вне сферы права государства (т. е. вне государственного вмешательства в жизнь и дела людей) находятся способность суждения, истинное познание Бога и любовь к нему, вопросы взаимной любви и ненависти людей, право человека не свидетельствовать против себя, не убивать своих родителей, его право на попытку избежать смерти и т. д. Речь, по существу, идет о тех естественных правах человека, которые, согласно Спинозе, вообще не могут быть (а не то что не должны быть) отчуждены от индивида в пользу государства.

В-третьих, «к праву государства менее относится то, на что негодует большинство». Поскольку «право государства определяется мощью народа», постольку надо считаться с мнением народа, чтобы не дать повод к заговору с его стороны. Предел власти государства в данном случае ставится, говоря современным языком, необходимостью учета общественного мнения.

Спиноза в принципе отвергал право подданных (по политическому праву) на сопротивление властям, изменение, толкование или нарушение учредительных (конституирующих государство) д'оговоров и законов. Нарушение же их властями ведет к тому, что общий страх большинства граждан превращается в негодование против властей, «разрушается государство и пре-

кращается договор, защищаемый поэтому по праву войны», а не по политическому (государственному) праву. Иначе говоря, для подобной ситуации нарушения государственными властями условий договора Спиноза признает **естественное право народа на восстание.**

Спиноза был защитником свободы совести и веротерпимости.

При рассмотрении взаимоотношений **государства и религии** Спиноза подчеркивает, что верховной власти как по божественному, так и по естественному праву принадлежит «верховное право постановлять относительно религии все, что бы она ни порешила, и... все обязаны повиноваться ее решениям и приказам относительно религии».

Большое внимание в политико-правовом учении Спинозы уделено проблеме форм государства, которую он освещает под углом зрения наилучшего состояния различных форм верховной власти, т. е. степени обеспечения в них **цели гражданского состояния** — мира и безопасности жизни. В зависимости от степени реализации этой цели различные государства (различные по форме или различно устроенные внутри одной и той же формы) в разной мере обладают «абсолютным правом государства».

Спиноза выделяет и освещает три формы государства (верховной власти) — монархию, аристократию и демократию. Критически упоминаемая им тирания в числе форм государства не фигурирует. Отвергает он и всякую иную верховную власть, установленную путем завоевания и порабощения народа. Под верховной властью, отмечал он, «я понимаю ту, которая устанавливается свободным народом, а не ту, которая приобретается над народом по праву войны».

При своих явных симпатиях к демократическому государству Спиноза с учетом политических реалий своей эпохи признает приемлемость и некоторые достоинства и таких форм (при их надлежащем устройстве), как монархия и аристократия.

При освещении **монархии** Спиноза отмечает, что один человек не может обладать высшим правом и всей мощью государства, поэтому монарх вверяет свое и общее благополучие разного рода советникам и приближенным, так что в действительности монархическая форма верховной власти оказывается аристократической, но не явной, а скрытой, а потому наихудшей. Придавая большое значение наличию в монархии много-

численного совета, избираемого из всех слоев и родов граждан на несколько лет самим государем, Спиноза подчеркивает, что первейшая обязанность этого совета — защита основных законов государства, подача рекомендаций о текущих делах, вытекающих из требований общего блага. Специально подчеркивается необходимость включения в этот совет знатоков права. Для отправления правосудия должен быть организован особый совет, причем его приговоры подлежат утверждению большого совета.

Аристократическая форма верховной власти, при которой власть находится у определенного числа выбранных лиц (патрициев), по оценке Спинозы, предпочтительнее монархии, поскольку она в большей мере обладает абсолютным правом государства и по этой причине более приспособлена к сохранению свободы. При этой форме государства необходимо, чтобы правящих (патрициев) было много. Число патрициев должно относиться к численности народа примерно как один к пятидесяти.

В условиях аристократии народ не имеет никакого голоса, но поскольку он внушает страх власть имущим, то «сохраняет за собой некоторую свободу, которая хотя и не имеет прямой опоры в законе, однако молчаливо отстаивается им и оставляется за собою».

Свое предпочтение Спиноза отдает федеративной форме аристократической республики, в которой верховная власть сосредоточена во многих городах и, следовательно, в этом случае делится между городами — членами федерации.

Как «всецело абсолютная форма верховной власти» характеризуется Спинозой **демократия.** Отличие демократии от аристократии, согласно Спинозе, состоит в следующем: если в аристократии правители (т. е. патриции) избираются советом (тоже патрициями), то в демократии правители определяются самим законом. Так что может случиться, отмечает Спиноза, что верховный совет в аристократии будет многочисленнее, чем верховный совет в демократии, если в последней закон, определяющий круг правителей, будет содержать много ограничений (возрастных, имущественных и иных цензов).

Правящие в демократии, таким образом, не выбираются (ни узким кругом правителей-выборщиков, как в аристократии, ни народом в целом), но признаются таковыми и призываются к управлению государством прямо основным законом этой формы правления, изначально установленным народом.

Наиболее широкой в трактовке Спинозы является та форма демократии, «где все без исключения подчинены одним только отечественным законам и, кроме того, своеправны (*sui iuris*) и живут безупречно, обладают правом голоса в верховном совете и правом поступления на государственную службу». Это, согласно пояснениям Спинозы, означает, что из числа лиц, допускаемых законом к управлению государством такой формы, исключаются иностранцы, женщины, рабы, дети и несовершеннолетние, а также те, кто подвергся бесчестию (вследствие преступления или позорного образа жизни).

Демократическое государство, по оценке Спинозы, «наиболее естественно и наиболее приближается к свободе, которую природа предоставляет каждому, ибо в нем каждый переносит свое естественное право не на другого, лишив себя на будущее права голоса, но на большую часть всего общества, единицу которого он составляет». Поэтому все в демократии, как прежде в естественном состоянии, пребывают равными.

При освещении проблем **межгосударственных отношений** Спиноза отмечает, что государства в своих взаимоотношениях находятся в естественном состоянии, и «два государства — по природе враги». **Право войны,** таким образом, принадлежит каждому государству в отдельности, **право же мира** — это право по меньшей мере двух государств, именуемых союзными. «Война, — подчеркивал Спиноза, — должна вестись только в целях мира, дабы по ее окончании не было нужды в применении оружия». Однако поскольку собственное благоденствие есть «наивысший закон всякого государства, оно, руководствуясь боязнью вреда или надеждой на выгоду, может как заключить союз, так и с полным правом нарушить его, если это диктуется пользой государства в изменившихся условиях.

Спиноза выступает за взаимопомощь государств и отмечает, что вместе они имеют больше права, чем каждое из них в отдельности. «Чем больше государств заключает вместе мир, — писал Спиноза, — тем менее страха внушает каждое в отдельности всем другим, или тем менее власти у каждого начать войну, но тем более оно обязано блюсти условия мира, т. е. тем менее оно своеправно, но тем более обязано приспособляться к общей воле союзных государств».

В историю политической и правовой мысли Спиноза вошел как прогрессивный мыслитель-гуманист, критик теологических политико-правовых идей, один из творцов светской доктрины государства и права.

Глава 12

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В АНГЛИИ В XVII в.

1. Общая характеристика

Английская буржуазная революция XVII в. нанесла сокрушительный удар по феодализму и открыла простор для быстрого роста капиталистических отношений в одной из ведущих стран Западной Европы. Она имела несравненно более широкий резонанс, нежели прошедшая за несколько десятилетий до нее нидерландская (голландская) революция.

Английская революция имела ряд особенностей. Возглавившая ее городская буржуазия выступала в тесном союзе с джентри (средним и мелким дворянством, сумевшим приспособиться к развитию капитализма). Революционный лагерь составили также крестьянство, городская мелкая буржуазия. Трудящиеся массы явились важной движущей силой английской буржуазной революции. Защитниками изжившего себя феодально-абсолютистского строя были старое дворянство и верхушка господствовавшей англиканской церкви.

Каждая из общественных групп, принимавших участие в революции, выставила свои политические программы и обосновала их соответствующими теоретическими выкладками. Понятно, что эти программы и теоретические построения отличались друг от друга содержанием, социально-классовой направленностью. Тем, что было в них общего, являлась религия. Идеологи обоих противоборствовавших лагерей оперировали библейскими текстами, яростно обвиняя своих врагов в отступничестве от «истинного Бога». **Религиозную форму** английская революция унаследовала от широких социальных движений Средневековья. Умонастроения и чувства масс столетиями вскармливались исключительно религиозной пищей. Чтобы

всколыхнуть массы, необходимо было их собственные интересы представлять в религиозной одежде.

У кальвинистской реформации позаимствовала свою идеологию английская буржуазия. Интересы ее правого крыла (богатого купечества и банкиров Лондона, примкнувшей к ним части обуржуазившегося дворянства) представляла религиозно-политическая партия пресвитериан. Позиции средней буржуазии и группировавшихся вокруг нее джентри защищала партия индепендентов («независимых»). Политической партией мелкобуржуазных городских слоев являлись левеллеры («уравнители»). Из движения левеллеров выделились диггеры («копатели»); они образовали левый фланг революционной демократии и самыми радикальными средствами отстаивали интересы деревенской бедноты и городских низов.

Противники революции, соединявшие веру в незыблемость феодальных порядков с преданностью королевскому абсолютизму и клерикальными убеждениями, не особенно заботились о новизне и весомости той аргументации, которую они пускали в ход в идеологической борьбе. Ими были взяты на вооружение концепция божественной природы монархической власти, теория патриархального возникновения и существа государства.

Первую развил профессор Лейденского университета (Голландия) Клавдий Салмазий в памфлете «Королевская защита». В этом антиреволюционном произведении Салмазий утверждает, что монархи получают свою власть от Бога; никто из людей не смеет ее ограничивать и разрушать. Казнь короля (речь идет о казни Карла I Стюарта 30 января 1649 г.) есть оскорбление Божества и попрание религии; она означает, по Салмазию, ниспровержение самих основ государственности, упразднение всякого права и всяких законов.

Теорию патриархального происхождения государства изложил Роберт Филмер (1588—1653) в сочинении «Патриархия, или Естественная власть королей». Он доказывал, будто власть королей ведет свое начало непосредственно от прародителя рода человеческого — Адама. Поэтому государство появляется вовсе не в результате общественного договора, заключаемого свободными и равными людьми, который ими же при определенных условиях может быть расторгнут. Государь не назначается, не выбирается и не смещается подданными, ибо все они — его дети. Происходя (через Адама) от Бога, монархическая власть, согласно Филмеру, вообще не подчинена человеческим законам.

Как уже отмечалось, во времена английской буржуазной революции в стране действовало и боролось множество различных общественно-классовых группировок. Соответственно и политико-юридическая мысль данной эпохи оказалась представленной в социальном плане широким спектром идей.

Одними из самых распространенных и влиятельных были в ту пору идеи индепендентов. Главные религиозно-политические лозунги индепендентов были таковы: полная независимость и самоуправление для каждой общины верующих, ликвидация централизованной и подчиненной диктату государства (короля) англиканской церкви, никакой иной власти в делах совести, кроме «власти Бога», абсолютная веротерпимость и неотчуждаемость свободы совести и т. п. Собственно политические требования индепендентов отличались умеренностью. Признавая преимущества республиканского строя, они готовы были довольствоваться установлением конституционной монархии. Выразителями идеологии индепендентов явились Дж. Мильтон, О. Сидней, Дж. Гаррингтон и др.

Великий английский поэт **Джон Мильтон** (1608—1674) принял активнейшее участие в революции на стороне демократических сил. В его трактатах «О власти королей и должностных лиц», «Защита английского народа против Салмазия», «Иконокласт» обосновывается то положение, что люди по природе своей свободны и должны оставаться такими при всех без исключения условиях общественной жизни. Народ («под словом народ мы разумеем всех граждан всякого состояния») — единственный источник и носитель власти, суверенитета государства. Он вручает бразды правления королю, магистратам не для того, чтобы поставить над собой господ, а чтобы иметь уполномоченных, которые бы четко выполняли его поручения. Правители обязаны действовать в интересах и на благо народа, подчиняясь гражданским законам. Если они от этого уклоняются, народ вправе (в том числе через собрание своих представителей — палату общин парламента) призвать их к ответу и подвергнуть наказаниям, вплоть до самых суровых.

С точки зрения Мильтона, республика, по-видимому, предпочтительнее прочих других политических форм. Она позволяет народу оказывать решающее влияние на деятельность должностных лиц, на управление государством. При ней более всего обеспечиваются права индивида: его свобода совести, мысли, слова. Правда, Мильтон считал, что демократию может воз-

главлять и король (но лишь как на время избранный представитель нации, свободно выбираемый и сменяемый народом). По его мнению, избирательное право, вводимое в государстве, следует предоставлять главным образом средним классам, поскольку именно там имеются те «умные и дельные люди», которые заслуживают быть у кормила государственного правления.

Идею народного суверенитета отстаивал в своих «Рассуждениях о правительстве» **Олджернон Сидней** (1622—1683), сложивший голову на плахе за оппозицию реакционному правлению короля Карла II. Сидней подверг уничтожающей критике сочинение Р. Филмера «Патриархия». Вслед за Т. Гоббсом и Дж. Мильтоном он выводил происхождение государства из свободного соглашения людей, которое-де было заключено ими в целях самосохранения. Нет никакого иного правомерного основания власти, чем это соглашение: ни родство, ни сила, ни обман не рождают права. Кому принадлежит право учреждать власть, тому принадлежит и право ее аннулировать. Посему народ всегда вправе низвергнуть королей, злоупотребляющих полученной ими властью. Таковую они обретают благодаря договору между народом и правителями. Преимущественно в политическом смысле понимает Сидней свободу индивидов, народа-суверена. В ней он видит прежде всего фактическое участие людей в установлении верховной власти, гражданских законов. Демократические ориентации Сиднея привели его, однако, не к республиканизму, а к защите «смешанного правления» (власть короля, ограниченная парламентом), т. е., по сути дела, к проекту создания конституционной монархии.

Близкий по своим политическим взглядам к индепендентам, **Джеймс Гаррингтон** (1611 — 1677) опубликовал в 1656 г. труд «Республика Океания». В нем обосновывается желательность перестройки английской государственности и придания ей облика буржуазно-дворянской республики («без примеси аристократии невозможно никакое народное государство»).

Но для истории науки о государстве и праве «Океания» интересна не только в этом плане. Намного значимей в научном отношении развиваемый в ней тезис о детерминации государственных форм характером распределения собственности в обществе. Исследуя фактическое имущественное положение различных социальных слоев современной ему Англии и сопоставляя его с организацией, составом и целями правления,

Гаррингтон доказывает: собственность не порождается властью (как утверждал Гоббс), а напротив, **собственность создает власть.** «Каков баланс собственности в стране, такова и власть в ней». Здесь мы встречаемся с одним из первых в государствоведении Нового времени плодотворных опытов выявления зависимости природы и специфических черт политического строя от реального экономического фактора.

Если индепенденты хотели бы после видоизменения формы правления, завоевания для буржуазии и нового дворянства доступа к власти, освобождения этих общественных групп от феодальных пут завершить революцию, то в намерения левеллеров входило повести ее гораздо дальше. Пространных сочинений о государстве и праве они нам не оставили. Однако выдвинутые ими идеи сыграли очень крупную позитивную роль в социально-политической жизни Западной Европы и Северной Америки XVII—XVIII вв., в развитии прогрессивной политико-юридической мысли.

Вождем и идеологом партии левеллеров был **Джон Лилберн** (1614—1657). Им написаны и с его участием составлены многочисленные памфлеты и документы, в которых излагалась политическая программа наиболее демократически настроенных кругов английского общества, действовавших в революции. Программу эту отличали смелость, глубина и новизна как постановки, так и предлагавшихся решений ключевых тогда проблем государства, права, законодательства.

Краеугольный камень платформы левеллеров — принцип первичности, верховенства и суверенности власти народа. «Вся власть, — писал Лилберн, — изначально и по своей сущности исходит от народа, и его согласие, выраженное через его представителей, — единственное основание всякого справедливого управления». Левеллеры не просто провозгласили указанный принцип. Они еще и обогатили его положением о **неотчуждаемости** народного суверенитета. Законы самой истории, ответственность перед потомками и предками воспрещают нации отчуждать кому-либо свою власть.

Аналогичным образом решался левеллерами вопрос о правах и свободах индивида. По крайней мере свобода личности и право собственности, свобода совести и печати, свобода промышленной и торговой деятельности, равенство всех перед законом и судом объявлялись прирожденными и неотъемлемыми. Никакие власти и никакие органы, по мнению левеллеров,

не полномочны отменять либо изымать эти естественные права и свободы человека. Объективно данное мнение покоилось на той презумпции, что естественные права и свободы людей существуют раньше и стоят выше всякого гражданского, позитивного закона.

Среди всех других политических течений, принимавших участие в английской буржуазной революции, левеллеры выделялись своим бескомпромиссным отрицанием каких бы то ни было форм монархического и олигархического правления. Их идеал — **республика,** в которой регулярно и демократическим путем проводятся выборы в однопалатный парламент, а само законодательное собрание (отнюдь не наделяемое гражданами неограниченной компетенцией и переизбираемое через сравнительно короткие промежутки времени) контролируется народом.

В выборах в народное представительство «должны иметь голос, согласно естественному праву, все люди в возрасте 21 года и выше (за исключением слуг, лиц, живущих милостыней, и тех, кто служил бывшему королю оружием и добровольными пособиями)». Требование такого всеобщего избирательного права логично подкреплялось у левеллеров призывом к ликвидации сословий, устранению сословных привилегий и феодальных повинностей.

Новаторским являлся выставленный левеллерами тезис: в целях предотвращения узурпации власти, во имя сохранения свободы народа необходимо избежать сосредоточения всех публично-властных полномочий в одних руках, даже если это будут руки законодателей. Лилберн писал: «...власть депутатов состоит лишь в издании законов, правил и инструкций для судов и лиц, назначенных по закону для исполнения их, которым должны подчиняться одинаково как члены республики, так и парламента. Неразумно, несправедливо и губительно для народа, чтобы законодатели были одновременно и исполнителями законов». Левеллеры пребывали в убеждении, что только строгое разграничение власти между органами (депутатами), принимающими законы, и учреждениями (должностными лицами), применяющими их, гарантирует целостность народной свободы.

Идею разграничения (распределения) публично-властных полномочий между законодательными органами и административными учреждениями левеллеры дополняли предложением

отделить суд от администрации, а всех должностных лиц сделать подотчетными парламенту. Они были, кроме того, одними из первых, кто выступил по существу за **отделение религии и церкви от государства:** «Никакой человеческой власти нами никоим образом не доверяется решение вопросов религии и о способах богопочитания».

В политической программе левеллеров нужно отчетливо видеть платформу буржуазной революционной демократии. Эта ее социальная сущность в особенности проявилась в факте нераспространения левеллерами избирательного права на самую обездоленную часть населения страны, в подчеркивании ими актуальности по преимуществу гражданских, политических прав и свобод, в прямой защите частнособственнических отношений. Лилберн и его соратники заявляли: «Парламент не имеет права... уравнивать состояния людей, разрушать собственность или делать все вещи общими».

Рассматривая систему взглядов левеллеров на государство и право, мы знакомимся с идейными истоками многих последующих демократических доктрин XVII—XX вв. Бесспорно, что общественно-классовая подоплека, исторические цели, конкретные формы выражения таких доктрин весьма различны. Однако именно своим демократическим содержанием они оказываются (в той или иной мере) генетически связанными с политико-юридической мыслью левеллеров. Лучшие приобретения этой мысли — еще и шаг вперед в познании государства и права. Заслуга левеллеров состоит, в частности, в раскрытии тех политико-организационных и правовых условий, при которых государство, законодательство Нового времени способны в определенной степени служить интересам общества, гарантировать права и свободы личности, выступать факторами социального прогресса.

В развитии революции неизбежно происходят как процессы консолидации, так и процессы размежевания участвующих в ней общественных движений. В 1648 г. раскололась партия левеллеров. От нее отошли «истинные левеллеры», диггеры, опиравшиеся на беднейшее крестьянство, городские низы. Движение диггеров возглавил и его теоретиком стал **Джерард Уинстэнли** (1609 — после 1652), опубликовавший в 1652 г. свое основное произведение «Закон свободы».

Уинстэнли продолжил и существенно обновил традицию, идущую от Т. Мора. На базе анализа современного ему соци-

ально-экономического положения и событий политической жизни Англии он разработал проект конституции такой республики, которая должна была бы зиждиться на отношениях общей, коллективной собственности (прежде всего общей собственности на землю). С подобного рода проектом в английской революции не выступал больше никто.

В антибуржуазном духе истолковал Уинстэнли концепцию естественного права. Его трактовка этой концепции отразила помыслы пролетаризирующихся масс трудящихся. Он считал, что люди по природе равны и имеют естественное право на землю, их труд — исконный и единственный источник всех богатств. Отсюда его вывод: существование частной собственности на землю, получение нетрудового дохода есть нарушение естественного права, являющееся конечной причиной всех общественных бедствий (в том числе зол и несправедливостей в государственно-правовом строе). Чтобы избавиться от них, мало изменить только форму правления, усовершенствовать политико-юридические институты, нормы, процедуры. Надо само здание государства воздвигнуть на принципиально новом фундаменте — на «законах общей свободы».

Понимание свободы, которое предлагал Уинстэнли, охватывает сразу два (у автора «Закона свободы» взаимосвязанных) момента. Во-первых, фактическое обладание и пользование людьми комплексом принадлежащих им прав. Во-вторых, реальная обеспеченность людей материальным достатком, необходимым для их нормального существования. Истинная свобода может иметь место, по Уинстэнли, там и постольку, где и поскольку земля — общее достояние народа. Государство, в котором утвердится такая коллективная собственность, будет непобедимым, сильнейшим в мире, ибо его граждан сплотит подлинная общность интересов.

Идеал государства, тщательно продуманный Уинстэнли, в институциональном плане в целом ряде пунктов напоминал леверреровские представления о желательной для Англии форме республиканского правления. Однако он превосходил их своим более последовательно проведенным демократизмом, предусматривая, например, избрание (а не назначение) всех должностных лиц, организацию референдумов, принятие законов лишь с согласия и ведома народа и т. д.

Все же политический идеал, обрисованный в «Законе свободы», безупречным не был. Его отягощали элементы патер-

налистского осмысления государства. По Уинстэнли, ячейкой системы магистратов должен выступать отец семейства; даже сам «парламент происходит из низшей должности страны, т. е. от власти отца в семье». «Закон свободы» сохранял в государстве будущего институт рабства (как наказание за некоторые антиобщественные действия); предусматривалась смертная казнь за куплю-продажу земли и ее плодов, за попытку превратить богослужение в профессию, а религиозную проповедь — в источник дохода. Уинстэнли надеялся на то, что существующие социальные несправедливости устранятся развернувшимся снизу мирным движением бедноты, но более всего он уповал в этом деле на инициативу и благоразумие добродетельных магистратов.

2. Гоббс

Своеобразным было отношение к революции одного из наиболее выдающихся английских мыслителей — **Томаса Гоббса** (1588—1679). Известны его близость (на некоторых этапах жизни) к роялистским кругам, боязнь революционных пертурбаций, приверженность к абсолютной политической власти. Тем не менее в стане феодальной реакции он не находился, с ретроградами-легитимистами, озабоченными «правами» наследственной монархии, не смыкался. Политико-юридическая доктрина Гоббса содержится прежде всего в его трудах: «Философское начало учения о гражданине» (1642), «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651).

В основу своей теории государства и права Гоббс кладет определенное представление о природе индивида. Он считает, что изначально все люди созданы равными в отношении физических и умственных способностей и каждый из них имеет одинаковое с другими «право на все». Однако человек еще и существо глубоко эгоистическое, обуреваемое жадностью, страхом и честолюбием. Окружают его лишь завистники, соперники, враги. **«Человек человеку — волк».** Отсюда фатальная неизбежность в обществе **«войны всех против всех».** Иметь «право на все» в условиях такой войны — значит фактически не иметь никакого права ни на что. Это бедственное положение Гоббс называет «естественным состоянием рода человеческого».

Мыслителю казалось, что он распознал природу человека вообще, выявил естественную для всех времен и народов форму социального бытия, но это был далекий от историзма взгляд.

В природе людей заложены, по Гоббсу, не только силы, ввергающие индивидов в пучину «войны всех против всех». Человеку исконно присущи и свойства совсем иного плана; они таковы, что побуждают индивидов находить выход из столь бедственного естественного состояния. Прежде всего это страх смерти и инстинкт самосохранения, доминирующий над остальными страстями. Заодно с ними выступает естественный разум, т. е. способность каждого здраво рассуждать о позитивных и негативных последствиях своих действий. Инстинкт самосохранения сообщает первый импульс процессу преодоления естественного состояния, а естественный разум подсказывает людям, на каких условиях они могут данный процесс осуществить. Эти условия (их и выражают предписания естественного разума) суть естественные законы.

Главный, самый фундаментальный естественный закон гласит: **необходимо стремиться к миру и следовать ему.** Все прочее должно использоваться лишь в качестве средств достижения мира. Важнейшим среди них является отказ каждого от своих прав в той мере, в какой этого требуют интересы мира и самозащиты (второй естественный закон). Отказ от права совершается большей частью перенесением его по договору на определенное лицо или на некоторую группу лиц. Из второго естественного закона вытекает третий: люди обязаны выполнять заключенные ими соглашения; в противном случае последние не будут иметь никакого значения. В третьем естественном законе содержится источник и начало справедливости.

Кроме указанных трех, есть еще 16 естественных (неизменных и вечных) законов. Все они резюмируются в одном общем правиле: не делай другому того, чего бы ты не желал, чтобы было сделано по отношению к тебе. Действительные социально-исторические прототипы тех естественных законов, о которых толкует Гоббс, — взаимосвязи товаровладельцев, частных собственников, опосредствуемые актами обмена и оформляемые договорами. Таким образом, в итоге именно обмен и договор выступают, согласно концепции Гоббса, предпосылками установления мира в человеческом общежитии.

Сколь ни внушительна роль естественных законов, однако они сами по себе к исполнению не обязательны. Превратить их

в безусловный императив поведения может только сила. Для Гоббса естественный закон есть свобода что-либо делать или не Делать, а позитивный закон — предписание делать или, наоборот, не делать что-либо. Естественные законы обязывают индивида желать их осуществления, но не могут его заставить практически действовать в соответствии с ними. Непременно нужна сила, способная жестко лимитировать право каждого на все и решать, что кому принадлежит, что является правом, а что им не является.

Абсолютная власть государства — вот, по мнению Гоббса, гарант мира и реализации естественных законов. Она принуждает индивида выполнять их, издавая гражданские законы. Если естественные законы сопряжены с разумом, то гражданские опираются на силу. Однако по своему содержанию они одинаковы. Всякие произвольные выдумки законодателей не могут быть гражданскими законами, ибо последние суть те же естественные законы, но только подкрепленные авторитетом и мощью государства. Их нельзя ни отменять, ни изменять простым волеизъявлением государства. Ставя гражданские законы в такую строгую зависимость от естественных, Гоббс хотел, вероятно, направить деятельность государства на обеспечение развития новых, буржуазных общественных отношений. Но навряд ли он имел при этом намерение подчинить государственную власть праву.

Государство учреждается людьми для того, чтобы с его помощью покончить с «войной всех против всех», избавиться от страха незащищенности и постоянной угрозы насильственной смерти — спутников «разнузданного состояния безвластия». Путем взаимной договоренности между собой (каждый соглашается с каждым) индивиды доверяют единому лицу (отдельному человеку или собранию людей) верховную власть над собой. Государство и есть это лицо, использующее силу и средства всех людей так, как оно считает необходимым для их мира и общей защиты. Носитель такого лица — суверен. Суверен обладает верховной властью, а всякий другой является его подданным. Так изображает Гоббс возникновение государства.

Заключив однажды общественный договор и перейдя в гражданское состояние, индивиды утрачивают возможность изменить избранную форму правления, высвободиться из-под действия верховной власти. Им запрещается протестовать против решений суверена, осуждать его акции и т. п. Прерогативы же

суверена относительно подданных чрезвычайно обширны. Все это усугубляется еще и тем, что обладатель верховной власти никаким договором со своим народом не связан и потому ответственности перед ним в принципе не несет. Отсюда ясно, что установка Гоббса на водворение поистине железного порядка оказалась намного сильнее идеи последовательного проведения правовой организации самого государства.

С точки зрения Гоббса, государства могут возникать не только через добровольное согласие индивидов образовать единое лицо (представляемое одним человеком либо собранием людей) и подчиниться ему в надежде на то, что оно сумеет защитить их против всех. Иной путь — приобретение верховной власти силой. Например, глава семьи принуждает детей подчиниться ему под угрозой погубить их в случае неповиновения или некто подчиняет врагов своей воле военными средствами и, добившись их покорности, дарует им на этом условии жизнь (государства с «отеческой», патерналистской и деспотической властью).

Гоббс называет государства, возникающие в результате добровольного соглашения, основанными на установлении или политическими государствами (впоследствии термин «политическое государство» получил широкое хождение в западноевропейских доктринах государства). Государства, появляющиеся на свет с помощью физической силы, мыслитель относит к основанным на приобретении; к ним он особого расположения не выказывает. И в этой классификации государств также просматривается неприязнь Гоббса к английским дореволюционным феодально-монархическим порядкам.

О каких бы разновидностях и формах государства ни шла речь, власть суверена в нем, по Гоббсу, всегда абсолютна, т. е. она безгранична: обширна настолько, насколько это вообще можно себе представить. Тот, кому вручена (передана) верховная власть, не связан ни гражданским законом, ни кем бы то ни было из граждан. Суверен сам издает и отменяет законы, объявляет войну и заключает мир, разбирает и разрешает споры, назначает всех должностных лиц и т. д. Прерогативы суверена неделимы и не передаваемы никому. «Делить власть государства — значит разрушать ее, так как разделенные власти взаимно уничтожают друг друга». Власть суверена есть фактически его монополия на жизнь и смерть подвластных; причем «все, что бы верховный представитель ни сделал по отношению к

подданному под каким бы то ни было предлогом, не может считаться несправедливостью или беззаконием в собственном смысле». Подданные же по отношению к верховной власти прав не имеют, и потому она не может быть по праву уничтожена людьми, согласившимися ее установить.

Гоббс понимал, что предлагавшийся им подход к определению размера правомочий суверена, объема содержания абсолютной власти способен отвратить людей от нее. Он, однако, уверяет: «В абсолютной власти нет ничего тягостного, если не считать того, что человеческие установления не могут существовать без некоторых неудобств. И эти неудобства зависят от граждан, а не от власти». Своеобразно отвергает Гоббс и мнение, что неограниченная власть должна вести ко многим дурным последствиям. Его главный довод — отсутствие такой власти (оборачивающееся непрерывной «войной всех против всех») чревато значительно худшими последствиями. Как теоретика политического абсолютизма Гоббса возможность тиранического использования неограниченной и бесконтрольной власти государства беспокоит гораздо меньше, чем необузданные конфликты частных интересов и порождаемая ими смута социальной анархии.

Концепция Гоббса об абсолютности государственной власти ценна открытым и ясным выражением весьма типичного для определенного толка идеологии представления об основном достоинстве государства. Ее выразители считают, что государство обладает таким достоинством, если надежно охраняет (в принципе — любыми средствами) порядок — порядок угодных им отношений в обществе. Но такие кардинальные вопросы, как: становится ли при этом государство самодовлеющей силой, чуждой обществу и противостоящей ему, подконтрольно ли оно обществу и ответственно ли перед ним, строится и функционирует ли государство на демократических и правовых началах, сторонниками политического абсолютизма либо игнорируются, либо признаются малозначащими и отодвигаются куда-то на задний план.

Наделенное абсолютной властью государство должно выполнять, по Гоббсу, не одни только полицейско-охранительные функции. Его задача — «поощрять всякого рода промыслы, как судоходство, земледелие, рыболовство, и все отрасли промышленности, предъявляющие спрос на рабочие руки»; силой принуждать к труду физически здоровых людей, отлынивающих от

работы. Ему надлежит заниматься воспитательно-просветительской деятельностью (в особенности внушением подданным, сколь безгранична власть суверена и сколь безусловны их обязанности перед ним).

Государство гарантирует своим подданным свободу, которая является (у Гоббса) правом делать все то, что не запрещено гражданским законом, в частности «покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбирать свое местопребывание, пищу, образ жизни, наставлять детей по своему усмотрению и т. д.». Такая трактовка свободы имела для Англии середины XVII в. (пожалуй, и для всей тогдашней Западной Европы) пробуржуазный и исторически прогрессивный социальный смысл.

Активная роль государства проявляется в энергичной борьбе с теми учениями, которые ослабляют или ведут государство к распаду. Суть одного из этих «мятежных учений» формулируется, на взгляд Гоббса, в следующем тезисе: каждому отдельному человеку принадлежит право на различение общественного добра и зла, справедливого и несправедливого, а потому он сам судья в вопросе о том, какие действия хороши и какие дурны. Данный тезис Гоббс отвергает категорически. Для него единственное мерило добра и зла — гражданский закон, единственный судья — законодатель (монарх либо олицетворяющее суверена собрание людей). Мыслитель убежден: если упомянутое «мятежное учение» не искоренить, то люди станут «склонными дебатировать друг с другом и обсуждать повеления государства, а затем повиноваться или не повиноваться им в зависимости от собственного усмотрения». Гоббс, однако, призывал использовать силу закона «не против тех, кто заблуждается, а против самих заблуждений».

В произведениях Гоббса говорится «об обязанностях суверена». Все они, как считает мыслитель, содержатся в одном положении: **благо народа — высший закон.** Долг суверена, по Гоббсу, хорошо управлять народом, ибо государство установлено не ради самого себя, а ради граждан. Эти формулы исполнены политической мудрости и гуманизма. Но в рамках учения Гоббса о государстве они выглядят скорее как декоративные вставки — прекраснодушные и в практическом плане ничего не значащие фразы. Дело в том, что, согласно Гоббсу, люди, которые уже осуществляют верховную власть, в какой-либо реальной зависимости от народа не находятся и посему никакой обязанно-

сти перед ним не несут. Правители испытывают лишь нечто субъективное «по отношению к разуму, который представляет собой естественный, моральный и божественный закон и которому они должны повиноваться во всем, насколько это возможно». Так как создания соответствующих социальных и правовых институтов, которые бы извне гарантировали подобное повиновение суверена, Гоббс не допускает, то оно вообще представляется химерическим. Это совершенно в духе идеологов абсолютизма — заботу о порядке в обществе возлагать на аппарат, гражданские законы, на всю реальную физическую мощь государства, а заботу о благополучии народа отдавать на откуп «доброй воле» правителей.

В качестве теоретика политического абсолютизма, ратовавшего за неограниченную власть государства как такового, Гоббс не уделял большого внимания проблеме государственных форм. По его мнению, «власть, если только она достаточно совершенна, чтобы быть в состоянии оказывать защиту подданным, одинакова во всех формах». Согласно Гоббсу, может быть лишь три формы государства: монархия, демократия (народоправство) и аристократия. Отличаются они друг от друга не природой и содержанием воплощенной в них верховной власти, а различиями в пригодности к осуществлению той цели, для которой они были установлены.

И все же глубинные симпатии Гоббса на стороне **монархии. Он** убежден, что она лучше других форм выражает и реализует абсолютный характер власти государства; в ней общие интересы очень тесно совпадают с частными (т. е. с собственными, особыми) интересами суверена. Верховной власти удобнее быть именно монархической, поскольку «в личности короля олицетворено государство». Позднее это положение повторит (с противоположных позиций обнажив его смысл) Б. Спиноза в своем «Политическом трактате»: «Царь есть само государство».

Целиком подчиняя индивида абсолютной власти государства, Гоббс тем не менее оставляет ему возможность воспротивиться воле суверена. Эта возможность — право на восстание. Она открывается лишь тогда, когда суверен, вопреки естественным законам, обязывает индивида убивать или калечить самого себя либо запрещает защищаться от нападения врагов. Защита своей собственной жизни опирается на высший закон всей природы — закон самосохранения. Закон этот не вправе преступать и суверен. Иначе он рискует потерять власть.

Местом классика политико-юридической мысли Гоббс в немалой степени обязан и своим приемам исследования государства и права. Гоббс стремился внедрить в науку о государстве и праве элементы математического метода (в частности, действия сложения и вычитания однопорядковых величин). Он полагал, что в политике можно вычислить отношения государств, если суммировать договоры между ними; в юриспруденции — определить права или правонарушения, если сложить закон и факт.

Желанием поставить изучение государства и права на рельсы объективного научного анализа были обусловлены широко применявшиеся Гоббсом (хотя и давно известные) аналогии государства с человеческим организмом. Строение государства он уподоблял устройству живого организма: суверена — душе государственности, тайных агентов — глазам государства и т. д. Гражданский мир сравнивался им со здоровьем, а мятежи, гражданские войны — с болезнью государства, влекущей за собой его распад и гибель.

Основную методологическую нагрузку несут у Гоббса, однако, не эти биологические параллели. Главную роль играет подход к государству как к «искусственному человеку», т. е. как к целесообразно, искусно сконструированному людьми из различных пружин, рычагов, колес, нитей и проч. механизму-автомату. Противоречило ли такое сугубо **механистическое видение государства** уподоблениям государственности живому организму? Нет, не противоречило, ибо Гоббс считал саму природу, вообще все существующее в мироздании устроенными и функционирующими по типу механизма. XVII век недаром был периодом триумфа классической механики и выраставшего на почве ее достижений механицизма как универсального объяснительного принципа. Начиная с Гоббса, в западноевропейской политической теории утверждается понимание государства в качестве машины, имевшее затем долгую и сложную судьбу.

Вслед за Н. Макиавелли и Г. Гроцием Гоббс стал рассматривать государство не через призму теологии, а выводить его законы из разума и опыта. Но это вовсе не значит, что эпиграфом к своей политико-юридической доктрине он избрал слова «Бога нет!». К современникам Гоббс обращался на языке, им доступном: цитировал Священное Писание, рассуждал о христианском государстве и царстве тьмы, называл государство ввиду его земного всемогущества **«смертным богом»** (схожую

формулу мы встретим потом у Гегеля) и т. д. В том, что он вел борьбу не со словами, выражавшими религиозные предрассудки и суеверия, а прежде всего с самими этими суевериями и предрассудками в их сути, ярко проявились научный талант и зрелый политический такт Т. Гоббса.

3. Локк

В 1688 г. в Англии произошел государственный переворот. Король Яков II Стюарт, доселе проводивший абсолютистскую политику, бежал из страны. Королевский престол занял Вильгельм Оранский. Он согласился установить конституционную монархию, что открывало и закрепляло реальный доступ крупной буржуазии и обуржуазившемуся дворянству к управлению делами государства. Между земельной и денежной аристократией, т. е. верхами дворянства и верхами буржуазии, был заключен компромисс: произведен дележ публичной власти. Так закончилась полоса революционных преобразований английского общества из феодального в капиталистическое и наступил период его эволюционных изменений.

Идеологом социального компромисса 1688 г. выступил **Джон Локк** (1632—1704), который свое политико-юридическое учение изложил в труде «Два трактата о государственном правлении» (1690).

Локк занял позицию тех общественных групп, которые добились наконец гарантированного участия в руководстве обществом, что побудило его отмежеваться прежде всего от радикальных воззрений эпохи революции. Он раскритиковал махрово-реакционный опус Р. Филмера и твердо отклонил концепции абсолютности и неограниченности власти государства. Равным образом им были сочтены неприемлемыми республиканско-демократическая программа левеллеров и социалистическая утопия диггеров.

Локк, однако, полностью разделял идеи естественного права, общественного договора, народного суверенитета, неотчуждаемых свобод личности, сбалансированности властей, законности восстания против тирана и т. д. Но он, разумеется, не просто воспроизводил подобного рода идеи, высказанные до него другими. Локк развил их, видоизменил, дополнил новыми и интегрировал в целостное политико-правовое учение — доктрину ран небуржуазного **либерализма.**

По принятому тогда обыкновению и эта доктрина начиналась с вопроса о возникновении государства. Строго говоря, сам по себе действительный генезис государственности во всей его специфичности и конкретности Локка прямо не интересовал. Историко-фактологическая проблема (происхождение государства) ставилась им как форма решения проблемы иной, нормативно-теоретической: какими должны быть организационные, этические и юридические основания государства.

По Локку, до возникновения государства люди пребывают в естественном состоянии. В предгосударственном общежитии нет «войны всех против всех». Индивиды, не испрашивая ничьего разрешения и не завися ни от чьей воли, свободно распоряжаются своей личностью и своей собственностью. Господствует равенство, «при котором всякая власть и всякое право являются взаимными, никто не имеет больше другого». Чтобы нормы (законы) общения, действующие в естественном состоянии, соблюдались, природа наделила каждого возможностью судить преступивших закон и подвергать их соответствующим наказаниям. Однако в естественном состоянии отсутствуют органы, которые могли бы беспристрастно решать споры между людьми, осуществлять надлежащее наказание виновных в нарушении естественных законов и т. д. Все это порождает обстановку неуверенности, дестабилизирует обычную размеренную жизнь. В целях надежного обеспечения естественных прав, равенства и свободы, защиты личности и собственности люди соглашаются образовать политическое сообщество, учредить государство. Локк особенно акцентирует момент согласия: «Всякое мирное образование государства имело в своей основе согласие народа».

Государство представляет собой, по Локку, **совокупность людей, соединившихся в одно целое под эгидой** ими же установленного **общего закона** и создавших судебную инстанцию, правомочную улаживать конфликты между ними и наказывать преступников. От всех прочих форм коллективности (семей, господских владений, хозяйственных единиц) государство отличается тем, что лишь оно выражает политическую власть, т. е. право во имя общественного блага создавать законы (предусматривающие различные санкции) для регулирования и сохранения собственности, а также право применять силу сообщества для исполнения этих законов и защиты государства от нападения извне.

Государство есть тот социальный институт, который воплощает и отправляет функцию публичной (у Локка — политической) власти. Неверно, конечно, выводить таковую из якобы врожденных, данных самой природой каждому отдельному лицу свойств-дозволений заботиться о себе (плюс об остальной части человечества) и наказывать проступки других. Однако Локк именно в указанных «естественных» свойствах индивида усматривал первоначальное право и источник как «законодательной и исполнительной власти, а равно и самих правительств и обществ». Здесь перед нами яркое проявление того **индивидуализма,** который пронизывает содержание практически всех либеральных политико-юридических доктрин.

Строя государство добровольно, прислушиваясь тут только к голосу разума, люди предельно точно (можно даже сказать, скупо) отмеряют тот объем полномочий, который они затем передают государству. О каком-либо полном, тотальном отказе индивидов от всех принадлежащих им естественных прав и свобод в пользу государства (что имело место, например, в учении Гоббса) у Локка нет и речи. Право на жизнь и владение имуществом, свободу и равенство человек не отчуждает никому и ни при каких обстоятельствах. Эти **неотчуждаемые ценности** — окончательные границы власти и действия государства, преступать которые ему заказано.

Государство получает от образовавших его людей ровно столько власти, сколько необходимо и достаточно для достижения главной цели политического сообщества. Заключается же она в том, чтобы все (и каждый) могли обеспечивать, сохранять и реализовывать свои гражданские интересы: жизнь, здоровье, свободу «и владение такими внешними благами, как деньги, земли, дома, домашняя утварь и т. д.». Все перечисленное Локк называл одним словом — собственность.

Отмеченное выше понимание «великой и главной цели» государства раскрывает в Локке идеолога, заинтересованного в неприкосновенности и развитии буржуазных частнособственнических отношений. В формулировании того тезиса, что целью деятельности государства должны быть охрана собственности, обеспечение гражданских интересов, правомерно также видеть определенное осознание Локком факта зависимости государства от объективных условий жизни людей.

Реалистичность политического мышления Локка (чуткое восприятие и адекватная оценка насущных потребностей об-

щественного развития) сказалась не только в постановке перед государством такой основной цели, которая была ему «по плечу» и вполне отвечала зову времени, направлению происшедших в стране перемен. Не менее выразительно этот политический реализм проявился и в выборе Локком средств, призванных содействовать осуществлению данной цели (законность, разделение властей, оптимальная для нации форма правления, право народа на восстание в связи с злоупотреблениями властью и др.).

На закон и законность Локк возлагал очень большие надежды. В установленном людьми общем законе, признанном ими и допущенном по их общему согласию в качестве меры добра и зла для разрешения всех коллизий, он усматривал первый конституирующий государство признак. Закон в подлинном смысле — отнюдь не любое предписание, исходящее от гражданского общества в целом или от установленного людьми законодательного органа. Титул закона имеет лишь тот акт, который указывает разумному существу поведение, соответствующее его собственным интересам и служащее общему благу. Если такой нормы-указания предписание в себе не содержит, оно не может считаться законом. Кроме того, по Локку, закону обязательно должны быть присущи стабильность и долговременность действия.

Ратуя за режим законности, он настаивал на следующем положении: кто бы конкретно ни обладал верховной властью в государстве, ему вменяется «управлять согласно установленным постоянным законам, провозглашенным народом и известным ему, а не путем импровизированных указов». Законы тогда способствуют достижению «главной и великой цели» государства, когда их все знают и все выполняют. В государстве абсолютно никто, никакой орган не может быть изъят из подчинения его законам. Такая позиция Локка определенно предвосхищала идею **«правового государства»,** обстоятельно развитую в европейской политико-юридической литературе XVIII—XIX вв.

Высокий престиж закона проистекает из того, что он, по Локку, решающий инструмент сохранения и расширения свободы личности, который также гарантирует индивида от произвола и деспотической воли других лиц. «Там, где нет законов, там нет и свободы». Функция индивидуальной свободы не исчерпывается первостатейной ее значимостью для жизни отдельно взятого человека, ибо она является еще и неотъемлемой ча-

стью общего блага целостного политического организма. Вот почему нельзя достичь блага всех, если не обеспечить посредством законов свободы каждому. Эти идеи Локка поднимали европейскую науку о государстве и праве на новый уровень политико-юридической культуры, стимулируя разработку одной из центральных проблем данной науки («государство — личность») в духе гуманизма.

Как все иные политические установления, как само государство, позитивные законы создаются по воле и решению большинства. Локк поясняет, что все совершаемое каким-либо сообществом (единым целым) делается исключительно с одобрения входящих в него лиц. Всякое такое образование должно двигаться в одном направлении, и необходимо, чтобы оно «двигалось туда, куда его влечет большая сила (отметим тут попутно влияние механики Ньютона на логику рассуждений Локка. — *Л. М.*), которую составляет согласие большинства». Отсюда заключение: каждый человек, согласившись вместе с другими образовать единый политический организм, подвластный одному правительству, берет на себя «обязательство подчиняться решению большинства и считать его окончательным». Тем самым Локк существенно скорректировал под углом зрения демократизма индивидуалистическое начало, которое присутствовало в его учении о государстве и праве. В свете такой корректировки было бы, вероятно, обоснованным квалифицировать это учение как **либерально-демократическое.**

Поддержание режима свободы, реализация «главной и великой цели» политического сообщества непременно требуют, по Локку, чтобы публично-властные правомочия государства были четко разграничены и поделены между разными его органами. Правомочие принимать законы (законодательная власть) полагается только представительному учреждению всей нации — парламенту. Компетенция претворять законы в жизнь (исполнительная власть) подобает монарху, кабинету министров. Их дело ведать также сношениями с иностранными государствами (отправлять федеративную власть). Локк, однако, привнес в политическую теорию нечто гораздо большее, чем просто мысль о необходимости «уравновесить власть правительства (в данном контексте «правительство» есть синоним «государства». — *Л. М.),* вложив отдельные ее части в разные руки».

Имея в виду не допускать узурпации кем-либо всей полноты государственной власти, предотвратить возможность деспоти-

ческого использования этой власти, он наметил принципы связи и взаимодействия «отдельных ее частей». Соответствующие типы публично-властной деятельности располагаются им в иерархическом порядке. Первое место отводится власти законодательной как верховной (но не абсолютной!) в стране. Иные власти должны подчиняться ей. Вместе с тем они вовсе не являются пассивными придатками законодательной власти и оказывают на нее (в частности, власть исполнительная) довольно активное влияние.

По существу, нормальная «структура правления» рисовалась воображению Локка комплексом официальных нормативно закрепляемых сдержек и противовесов. Эти представления о дифференциации, принципах распределения, связи и взаимодействии отдельных частей (слагаемых) единой государственной власти легли в основу рождавшейся в XVII в. доктрины буржуазного **конституционализма. В** особенности они были подхвачены и развиты Ш. Монтескьё. Столетие спустя после опубликования «Двух трактатов о государственном правлении» Декларация прав человека и гражданина, принятая 26 августа 1789 г. Национальным Собранием Франции, провозгласит: «Общество, в котором не обеспечено пользование правами и не проведено разделение властей, не имеет конституции» (ст. 16).

Непосредственный социально-классовый смысл представлений Локка о разделении властей ясен. Они идеологически оправдывали тот баланс сил между победившей английской буржуазией и лишившейся монополии власти феодальной аристократией, который сложился в итоге «славной революции» 1688 г. В результате этого в парламенте возобладали пробуржуазные группировки (партия вигов), а в аппарате администрации осели по преимуществу сторонники знатного родового земельного дворянства (партия тори). Но **концепция разделения властей** заключала в себе еще и теоретико-познавательный смысл. В ней имелся момент осознания возникшей объективной потребности в разграничении деятельности публичного властвования, в технико-организационном и институциональном разделении усложняющегося труда по управлению государством.

Вопрос о государственной форме, традиционный для европейской политической мысли со времен Аристотеля, тоже интересовал Локка. Правда, он не отдавал какого-то особого предпочтения ни одной из уже известных или могущих возникнуть форм правления; им лишь категорически отвергалось аб-

солютистски-монархическое устройство власти. Личные его симпатии склонялись скорее к той ограниченной, конституционной монархии, реальным прообразом которой являлась английская государственность, какой она стала после 1688 г. Для Локка важнее всего было, чтобы любая форма государства вырастала из общественного договора и добровольного согласия людей, чтобы она имела надлежащую «структуру правления», охраняла естественные права и свободы индивида, заботилась об общем благе всех.

Локк отлично понимал, что нет таких идеальных государственных форм, которые были бы раз и навсегда застрахованы от опасности вырождения в тиранию — политический строй, где имеет место «осуществление власти помимо права». Когда органы власти (законодательной, исполнительной — все равно) начинают действовать, игнорируя право и общее согласие, обходя надлежащим образом принятые в государстве законы, тогда не только дезорганизуется нормальное управление страной и становится беззащитной собственность, но порабощается и уничтожается сам народ. Ссылки узурпаторов на стремление таким способом обеспечить порядок, спокойствие и мир в государстве Локк парировал указанием на то, что желаемое тиранами спокойствие есть вовсе не мир, а ужаснейшее состояние насилия и грабежа, выгодное единственно разбойникам и угнетателям.

В отношении правителей, которые осуществляют над своим народом деспотическую власть, у людей остается лишь одна возможность — «воззвать к небесам» и применить силу «против несправедливой и незаконной силы». По закону, «изначальному и превосходящему все людские законы», народ «обладает правом судить о том, имеется ли у него достаточный повод обратиться к небесам». Суверенитет народа, по Локку, в конечном счете (и это ясно обнаруживается в кризисных ситуациях) выше, значительнее суверенитета созданного им государства. Если большинство народа решает положить предел наглости нарушивших общественный договор правителей, то вооруженное народное восстание с целью вернуть государство на путь свободы, закона, движения к общему благу будет совершенно правомерным. Тезис о праве народа на восстание — неслучайный в либерально-демократической доктрине Локка. Провозглашая его, мыслитель как бы реабилитировал уже произведенную государственным переворотом 1688 г. смену формы прав-

ления и прямо предостерегал королевскую власть на будущее от посягательств на завоевания английской революции.

Учение Дж. Локка о государстве и праве явилось классическим выражением идеологии раннебуржуазных революций со всеми ее сильными и слабыми сторонами. Оно вобрало в себя многие достижения политико-юридического знания и передовой научной мысли XVII в. В нем эти достижения были не просто собраны, но углублены и переработаны с учетом исторического опыта, который дала революция в Англии. Таким образом, они стали пригодными для того, чтобы ответить на высокие практические и теоретические запросы политико-правовой жизни следующего, XVIII столетия — столетия Просвещения и двух крупнейших буржуазных революций нового времени на Западе: французской и американской.

Глава 13

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ ЕВРОПЕЙСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. Общая характеристика

Просвещение — влиятельное общекультурное движение эпохи перехода от феодализма к капитализму. Оно было важной составной частью той борьбы, которую молодая тогда буржуазия и народные массы вели против феодального строя и его идеологии.

Специфику содержания Просвещения более всего характеризуют два момента. Во-первых, его социальный и нравственный идеал. Во-вторых, план осуществления этого идеала. Деятели Просвещения желали утвердить на земле «царство разума», в котором люди будут совершенными во всех отношениях, восторжествует гармония интересов свободного индивида и справедливого общества, гуманизм станет высшей нормой социальной жизни. Очень многие из них основные свои надежды на пришествие «царства разума» связывали с вытеснением из массового сознания обскурантистских клерикальных идей и с ликвидацией реакционных феодально-аристократических установлений, нравов, традиций. Просветители стремились доказать, что прогресс истины непосредственно сопряжен с исторической поступью свободы, что он приближает наступление свободы для всех людей.

Главная ставка делалась на энергичное распространение рационального знания, на преодоление темноты и невежества масс и на внедрение в общественную жизнь ценностей, основанных на уважении человеческого достоинства. Исключительно важная роль отводилась процессу политического, морального и эстетического воспитания индивида, привития ему потребностей в добре, истине, красоте, а также качеств истинного человека и гражданина.

Отмеченные моменты присутствовали в Просвещении Франции, Италии, Германии, Англии, России и Польши, колоний Северной Америки и других стран, хотя и в разных формах, пропорциях, отражая национальные и общественно-исторические особенности соответствующих государств, взаимодействуя с иными идеологическими факторами. Просвещение и создаваемая им в обществе идейно-нравственная атмосфера оказывали значительное влияние на содержание, способы и направление развития науки о государстве и праве, образуя один из самых значимых для нее духовных факторов.

Просвещение зародилось и поднялось в **XVII** в. (ранний этап), но свои наиболее выразительные черты оно обрело в **XVIII** в. **В** данный период в авангарде просветительского движения — особенно в том, что касалось разработки политико-юридической проблематики — находились выдающиеся французские мыслители.

Реакцией на идеологию Просвещения, в частности на его политико-правовые проекты, явился **консерватизм,** представлявший собой романтическое мировоззрение, ориентированное на защиту шедших из глубины веков традиционных устоев общественной жизни. Будучи комплексом охранительных по своей направленности взглядов, он всячески отрицал необходимость радикальной ломки этих устаревших устоев. Политические и юридические идеи сторонников консерватизма сделались заметным и неотъемлемым элементом европейской политико-правовой мысли конца **XVIII** — начала XIX в.

2. Пуфендорф

Опустошительная Тридцатилетняя война (1618—1648) пагубно отразилась на социально-экономическом состоянии Германии. Раздробленная на 297 самостоятельных княжеств, терзаемая духовными и светскими деспотами, она заметно отставала в своем развитии от Голландии, Англии и Франции. Но под спудом консервативной крепостнической системы медленно пробиваются ростки капитализма, возникает оппозиция существующему режиму и появляются идеологи, в произведениях которых отражаются интересы и нужды новых общественных сил. На исходе XVII в. зарождается немецкое Просвещение.

Чертой немецкого Просвещения в целом, обусловленной немощью едва начавшей оформляться в класс разрозненной

германской буржуазии и ее прямой зависимостью от княжеских дворов, является, как правило, робость в критике существовавших политико-юридических институтов, склонность к соглашениям с властями, уход в «заоблачные сферы» философских умозрений.

Представители немецкого Просвещения многое сделали для дальнейшей систематизации и популяризации доктрины естественного права, для приспособления ее к потребностям буржуазного развития страны. Успешно работали они и в направлении преодоления негативного влияния теологии на юриспруденцию. Просветительское движение в Германии в области государственно-правовой теории отнюдь не было однородным. Наряду с умеренным крылом (С. Пуфендорф, Г. Лейбниц, Х. Томазий, Х. Вольф) в нем имелось и более радикальное, левое крыло (М. Кнутцен, Т. Лау, Г. Лессинг и др.).

Строить юридическую науку на светской основе в Германии первым начал **Самуил Пуфендорф** (1632—1694).

Главный его труд — «О праве природы и праве народов в восьми книгах» (1672). Год спустя это сочинение было переиздано в форме популярного учебного изложения под титулом «Об обязанностях человека и гражданина по естественному праву в двух книгах». В интерпретации Пуфендорфа, предпринявшего попытку синтезировать соответствующие взгляды Ж. Бодена, Г. Гроция и Т. Гоббса, естественное право выглядело универсальной **социальной этикой,** нормы которой должны были регулировать поведение всех людей независимо от их ранга и имущественного положения, государственной принадлежности и политических убеждений. Такой взгляд на природу естественного права проистекал из мнения Пуфендорфа о том, что всем без исключения индивидам свойственно нечто их объединяющее — стремление к жизни с ближними, с себе подобными, ибо существовать в одиночку человек не в состоянии: «...человеческая натура устроена таким образом, что вне общества мы не можем ни жить, ни сохранять наш род».

Исходным пунктом построений Пуфендорфа является концепция естественного, догосударственного общества. В естественном общежитии нет «войны всех против всех» (как считал Гоббс). Потребности людей удовлетворяются, отсутствует стеснение естественного равенства и свободы, здесь над индивидами не довлеет принудительная сила. Увеличение численности населения, возрастающая неуверенность в обеспечении права,

наконец, страх перед возможным злом привели к тому, что человечеству пришлось распрощаться с первоначальной идиллической формой общежития. Был дан импульс к созданию государства — единственно надежного учреждения для безопасности людей.

Осторожно проводит Пуфендорф секуляризацию политической теории. Он вовсе не утверждает, что происхождение государства выпало из поля зрения Бога и имело место помимо него. Наоборот, именно Бог — инициатор создания государства. Но, по Пуфендорфу, этот желаемый самим Богом институт не может возникнуть без предварительного свободного согласия людей, которое одно есть действительная опора государства. Отсюда понятно, почему Пуфендорф высмеивал тех, кто выводил верховную власть в государстве непосредственно от Бога.

Правовые основания государства суть два договора: собственно договор (*pactum*) и постановление (*decretum*). По первому договору отдельные индивиды соединяются в устойчивое целое. Затем они выносят постановление о приемлемой для них форме правления. Это постановление обязывает избранного властителя заботиться о благе народа, а граждан — подчиняться власти. Лишь с его подписанием государство начинает функционировать как таковое. Душу государства составляет отчуждаемая народом правителю единая верховная власть, которая имеет неограниченные полномочия и в принципе не подлежит ответственности за свои действия. Усматривая недостатки в абсолютной монархии, Пуфендорф тем не менее отдавал ей предпочтение, полагая, что в ней наилучшим образом смогут осуществляться цели государства. Пуфендорф оговаривал, правда, возможность создания при монархе собрания сословных представителей для совместного решения ряда важнейших дел.

Назначение государства — быть надежной порукой порядка и спокойствия в человеческом роде. Оно должно твердо поддерживать внешнюю безопасность людей, не позволять церкви вмешиваться в практическую мирскую деятельность; прерогатива духовенства — убеждения и совесть человека. Государство неизбежно ущемляет естественную свободу граждан, но не отменяет ее совсем. Оставшаяся часть естественных свобод (свобода вероисповедания, право собственности и т. п.) неприкосновенна; это область частной жизни индивида. Нормы права, посягающие на эти естественные свободы, нельзя признать за-

конными. Однако Пуфендорф не ополчался против такого нарушения свободы личности, как крепостничество, которое казалось ему всего-навсего добровольным договором между господами и лицами, по той или иной причине лишенными работы.

Проповедуя необходимость подчинения властям во что бы то ни стало, Пуфендорф забывал свое же положение о том, что взаимоотношения монарха и подданных строятся на основе двусторонних обязательств. Сопротивление государю отдельными гражданами Пуфендорф исключал. Но он не отвергал возможности для всего народа оказать сопротивление князю, если тот толкает страну к общей гибели.

3. Лейбниц

Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716) — великий немецкий юрист, философ, математик, один из ярких представителей раннего Просвещения в Германии. Будучи универсальным ученым, он внес выдающийся вклад в процесс обновления и развития гуманитарных и естественных наук.

Свое юридическое образование Лейбниц получил в университетах Лейпцига и Йены. Наряду с юриспруденцией он изучал философию и математику. В 1666 г. он получил звание магистра философии за диссертацию «О комбинаторном искусстве». В том же году он стал доктором права, защитив докторскую диссертацию «О запутанных судебных делах».

В течение ряда лет (1668—1672) Лейбниц находился на службе в Майнцском курфюрстве и занимался вопросами совершенствования права и кодификации законодательства. В 1672—1676 гг., продолжая свои научные занятия, посетил Париж, Лондон, Голландию, изучал состояние науки в разных европейских странах, встречался с выдающимися учеными и политиками той эпохи, установил с ними прочные связи, вел обширную переписку. С 1676 г. и до конца жизни он занимал высокую должность тайного юстиц-советника двора герцогов Ганновера, занимался вопросами права, политики и экономики, выполнял дипломатические поручения внутригерманского и общеевропейского характера. Такую же должность тайного юстиц-советника Лейбниц занимал при австрийском и бранденбургском дворах, а в дальнейшем — и при русском дворе.

Выдающихся успехов Лейбниц добился и в области естественных наук, особенно в математике, где независимо от Ньютона открыл дифференциальное и интегральное исчисление и первым опубликовал в печати результаты своих математических открытий. Изобретенная им счетная машина положила начало созданию счетно-решающей техники, в русле развития которой в XX в. возникла кибернетика.

Лейбниц был неутомимым пропагандистом и умелым организатором науки, членом научных обществ и академий наук Парижа, Лондона, Вены и Рима, создателем и первым президентом Берлинской академии наук.

Воодушевленный реформаторской деятельностью Петра I, Лейбниц приложил много усилий для распространения в России достижений европейской науки, техники, образования и просвещения. В личных беседах с русским царем, в многочисленных письмах, реформаторских проектах и программах Лейбниц постоянно развивал свои мысли о необходимости и благотворности создания в России собственной академии наук, организации разветвленной системы школьного и университетского образования, научно-исследовательских центров, публичных библиотек и музеев, внедрения достижений науки и техники в народное хозяйство страны. По указу Петра I от 1 ноября 1712 г. Лейбниц был принят на русскую службу в качестве тайного юстиц-советника с годовым жалованьем в 1000 талеров.

По поводу связанного с его службой поручения представлять соображения о русском законодательстве, в том числе о судоустройстве и административном управлении, Лейбниц несколько шутливо говорит о своих обязанностях в качестве «русского Солона»: «Вам покажется странным, что мне придется быть в известном смысле русским Солоном, хотя и издалека. Так как, по моему мнению, самые краткие законы, как, например, десять заповедей или двенадцать таблиц древнего Рима, лучше всех других законов и так как на этот предмет с самых ранних пор были обращены мои размышления, то поручение царя меня нисколько не затруднит».

Выполняя поручения по русской службе, Лейбниц, помимо подготовки многочисленных проектов об организации науки и образования в России и различных конкретных мер по их реализации, занимался вопросами истории русского государства и законодательства и разработкой предложений по их модернизации в условиях петровских преобразований. В направленном

Петру I проекте об устройстве коллегий в России, в числе которых предусматривалась и «ученая коллегия», Лейбниц, в частности, писал: «Опыт достаточно показал, что государство можно привести в цветущее состояние только посредством учреждения хороших коллегий, ибо как в часах одно колесико приводится в движение другим, так и в великой государственной машине одна коллегия должна приводить в движение другую, и если все устроено с точною соразмерностью и гармонией, то стрелка жизни непременно будет показывать стране счастливые часы. Но как по различию часов одни требуют большего, другие меньшего количества колес, так бывают различны и государства, а потому никак нельзя установить для всех одинакового числа коллегий».

Также и в других вопросах Лейбниц, пропагандируя европейские достижения в области государственно-правового строительства, постоянно подчеркивал необходимость учета особенностей, первоочередных задач и возможностей петровской России и предостерегал против слепого копирования зарубежного опыта, которому к тому же присущи не только достоинства, но и свои существенные недостатки. Так, касаясь вопросов реформирования суда, Лейбниц отмечал сложность и неоднозначный характер последствий внедрения в России европейского судопроизводства: «Я сомневаюсь, чтобы царю нужны были юристы, и мне кажется, что он, скорее, желает обойтись без них из опасения ввести вместе с ними кляузничество. Очень трудно удержаться в середине между судебным кляузничеством, которое господствует в нашем судопроизводстве, и насильственным произволом турецкого визиря или паши».

Также и в своей многообразной дипломатической деятельности, которой он успешно занимался с молодых лет до конца жизни, Лейбниц выполнял ряд поручений русского двора, содействовал расширению международных связей России и укреплению ее позиций во внутригерманской и общеевропейской политике, направленной на полное освобождение Европы от турок, на прекращение войн и утверждение мира между европейскими государствами.

Лейбниц был горячим поборником веротерпимости, согласия и единения всех направлений христианства, включая и православие.

Веротерпимость и согласие различных христианских конфессий в самой Германии Лейбниц считал важным шагом на

пути к преодолению феодальной раздробленности страны и формированию единого централизованного немецкого государства.

Политико-правовые взгляды Лейбница тесно взаимосвязаны с его общенаучными и метафизическими (философскими и теологическими) воззрениями. Созданное Богом мироздание — это, по Лейбницу, лучший из возможных миров, в котором царят божественно предустановленная гармония, согласованная деятельность и прогрессивное развитие бесконечного множества монад. Под монадой (от греч. монас — единица) он имеет в виду индивидуальную субстанцию всего сущего, нечто нематериальное, единое и неделимое, некий «бестелесный автомат», обладающий автаркией (самодостаточностью), самостоятельностью. Сущность монады — это деятельность. Самодеятельность монад, постоянная смена их внутренних состояний представляет собой актуализацию их внутреннего потенциала, раскрытие и развертывание исходно заложенного в них субстанциального содержания.

Каждая монада обладает представлением (восприятием) и влечением (стремлением). Лейбниц характеризует монады как бессмертные «жизненные начала», распространенные во всей природе. Воспринимая в себя весь космос, каждая монада как «зеркало вселенной» представляет собой микрокосмос. В неорганическом мире монады — это субстанциальные формы; монады, обладающие чувством, — это души; монады, обладающие разумом, это — духи. Все мироздание — это непрерывная лестница монад: от низших монад до разумного человеческого духа. Высшей монадой является Бог — творец всех других монад, носитель вечных истин, творец мировой гармонии и гарант совершенства мира.

В рационалистической «теодицее» (богооправдании) Лейбница подразумевается «философский» Бог, главным атрибутом которого является разум, а сущностью — чистая деятельность. По поводу наличия зла в созданном Богом мире Лейбниц отмечает: «Зло можно понимать метафизически, физически и морально. *Метафизическое зло* состоит в простом несовершенстве, *физическое зло* — в страдании, а *моральное зло* — в грехе. Так как физическое и моральное зло не необходимы, то достаточно, чтобы они были возможны в силу вечных истин... В этом и состоит божественное определение о допущении зла».

В области присущих Богу вечных истин, внутри Божественного ума «пребывает не только первоначальная форма добра, но и начало зла». Без возможности зла невозможно и добро: «Говоря, что зло допущено как *conditio sine qua non* (т. е. как непременное условие. — *В. Н.)* добра, я понимаю это не в смысле принципа необходимости, а в смысле принципа соответствия; допускаемое мною предопределение всегда надо понимать в смысле побуждения и никогда — в смысле принуждения». Это побуждение ко злу присуще и соответствует не Богу, а самим несовершенным и ограниченным созданиям, которые сами своими действиями производят зло.

Подобное ограниченное и несовершенное создание, становясь причиной греха, замечает Лейбниц, бывает причиной зла по некоторой недостаточности, подобно тому как заблуждения и дурные склонности возникают от некоторого лишения и подобно тому как лишение становится действенным лишь по случаю. Бог ожесточает не тем, что сообщает душе нечто злое, а тем, что действие его благого влияния ограничивается сопротивлением души и обстоятельствами, способствующими этому сопротивлению, когда Бог дарует не все благое, способное превзойти зло. Но если бы Бог захотел сделать больше, то ему надо было бы с помощью каких-то чудес изменить природу имеющихся созданий или создать новые творения, чего **«наилучший замысел»** не мог допустить, подобно тому как, например, не мог допустить, чтобы течение реки было быстрее, чем допускает ее уклон. «Ограниченность или изначальное несовершенство созданий, — замечает Лейбниц, — производит то, что наилучший замысел универсума не может быть свободен от известного зла, которое тем не менее превращается в наибольшее благо. Это в некотором роде беспорядки в частностях, которые, однако, удивительным образом открывают красоту целого, подобно тому как некоторый диссонанс, допущенный кстати, делает гармонию более прекрасной». Так что в целом можно сказать: все к лучшему в этом лучшем из миров.

Бог, поясняет Лейбниц, **прежде** желает блага, а **затем** — наилучшего. В отношении сущности зла Бог совершенно не желает морального зла и отнюдь не желает физического зла или страданий, поэтому-то и нет безусловного предопределения к осуждению; да и физического зла Бог желает как должного наказания за вину или в виде средства для цели, т. е. для предупреждения больших зол и для достижения наибольших благ.

Наказание равным образом служит и в качестве устрашения, и зло часто ведет к большему ощущению добра и иногда также приводит к большему совершенству того, кто его творит. Но Лейбниц подчеркивает, что никоим образом нельзя нарушать правило: **«Не следует совершать зла, чтобы достичь добра».**

Из своих суждений о добре и зле Лейбниц заключает, что человек должен постоянно стремиться к лучшему, трудиться над самим собой и добиваться своего морального самосовершенствования. Хотя абсолютная свобода и чистая деятельность, свободная от всякого зла, доступны лишь Богу, но и **«человек свободен».** Как разумное и духовное создание, высшая из всех земных монад он способен к самопознанию и самоопределению и благодаря этому является самостоятельной личностью, свободным существом, обладающим свободой выбора, возможностью моральной мотивации своих поступков и успешного морального совершенствования на пути к лучшему. Между людьми как духовными созданиями и Богом, подчеркивает Лейбниц, существует не только «отношение машины к мастеру, но и отношение гражданина к государю; они должны существовать, пока существует универсум».

Корень свободы человека — его разумность. «Понимание, — подчеркивает Лейбниц, — есть как бы душа свободы, а прочее составляет как бы ее тело и основание. Свободная субстанция определяет сама себя, и определяет себя посредством благого мотива, понятого разумом, который ее склоняет, но не принуждает. Все условия свободы содержатся в этих немногих словах».

Лейбниц, отмечая двусмысленность термина «свобода», различает свободу юридическую и фактическую. Под юридической свободой он, по существу, имеет в виду абстрактную правосубъектность и правоспособность лица. «Согласно **юридической свободе,** — замечает он, — раб совсем несвободен, крепостной не вполне свободен, но бедняк столь же свободен, как и богач. **Фактическая свобода** заключается либо в силе делать то, что хочешь, либо в силе хотеть как должно». Характеризуя фактическую «свободу действий», Лейбниц подчеркивает ее зависимость от реального положения и состояния лица: «Вообще говоря, тот, у кого больше средств, более свободен делать то, что он хочет».

Согласно лейбницевской диалектике свободы, необходимости и случайности, свобода воли (свободные действия, свобода

выбора) отлична от разума, предполагает случайность, а не необходимость акта воли и в этом смысле противоположна абсолютной (метафизической) необходимости. При этом разум (с помощью соответствующих доводов) может детерминировать волю, но способом, который «склоняет, не принуждая». В этой связи Лейбниц считает удачным положение **Аристотеля,** что свободные действия — это такие действия, которые не просто спонтанны (случайны), но еще и вдобавок обдуманны.

Человек, обладающий свободой воли и разумом, как маленький бог свободно действует в своем мире. «Поэтому, — замечает Лейбниц, — человек есть малый бог в своем собственном мире, или в микрокосмосе, управляемом им на свой манер; он творит в нем нечто удивительное, и его искусство часто подражает природе». Свободная воля людей проявляет себя поразному и нередко приводит к большим прегрешениям. При этом человек испытывает зло по мере своей вины и подвергается наказанию, но Бог своим удивительным искусством превращает все прегрешения этих малых миров в величайшее украшение своего великого мира.

Подобные положения, подчеркивает Лейбниц, следует рассматривать не только как приятные и утешительные, но и как вполне истинные. Тем более что в универсуме нет ничего истиннее счастья и приятнее истины. «К довершению красоты и общего совершенства Божественных творений, — отмечает он, — следует признать, что во всей вселенной совершается известный непрерывный и свободный прогресс, который все больше продвигает культуру. Так, цивилизация с каждым днем охватывает все большую и большую часть нашей земли. И хотя верно, что некоторые ее части дичают или же разрушаются и подавляются, но... эти разрушения и падения способствуют достижению более высокой цели». И в этом бесконечном развитии и движении к более высоким ступеням совершенства и культуры нет какого-либо предела для прогресса.

С этих оптимистических позиций Лейбниц защищает предустановленную гармонию этого лучшего из миров от разного рода его пессимистических оценок и трактовок. Так, он считает преувеличением положение французского философа **П. Бейля** о том, что человек зол и несчастен, что всюду тюрьмы и больницы, а история — это лишь собрание преступлений и несчастий рода человеческого. На самом деле, замечает Лейбниц, в жизни людей несравненно больше добра, чем зла, как несравненно

больше домов, чем тюрем. Заблуждение историков, подчеркивает Лейбниц, состоит в том, что они обращают внимание больше на зло, чем на добро, между тем как главная цель истории, равно как и поэзии, состоит в том, чтобы посредством примеров учить благоразумию и добродетели и изображать порок в таком виде, чтобы это возбуждало отвращение и позволяло или помогало избежать его.

В русле своего учения о предустановленной гармонии Лейбниц трактовал историю (священную и гражданскую) как актуализацию, развертывание и выражение Божественного замысла. «История, — писал он, — есть зеркало Божественного провидения и представляет нам Бога облеченным нравственностью, поскольку Он проявляет себя не только как первоисточник (принцип) вещей (как в метафизике и в математике), не только как изобретатель удивительных машин (как в физике), но и как управитель духов в этом мировом государстве. И проявляет Он себя так, как будто он один из наших близких, т. е., следовательно, некий Дух, к нам наилучшим образом расположенный; таким образом Он раскрывает человеческому роду свою бесконечную благость и в отношении руководства империями, и в отношении сокращения наших путей к спасению... Гражданская история, в которую я включаю и современную, указывает на Его неограниченную волю».

Власть земных правителей Лейбниц уподобляет власти Бога в «мировом государстве». «Бог, как зиждитель всякого порядка, — писал он, — управляет всем своею невидимою десницею мудро и законно. Боги этого мира, представляющие образчик божьего могущества, должны устроить свое правление по образу небесной державы, если хотят за свои большие труды наслаждаться процветанием своего государства».

С этих же позиций своей рационалистической теологии Лейбниц замечает, что **«человеческие законы»** должны служить «как бы ограждением для божественного закона, чтобы отвратить нас от порочных устремлений, приучить к добру и сделать для нас добродетель обычной». Это, отмечает он, было целью Моисея и других хороших законодателей, а также Иисуса Христа.

Однако **вопросы государственной власти и законов** Лейбниц, имея в виду тогдашнее деление наук по четырем профессиям и факультетам (теологии, юриспруденции, медицины и философии), относит к предмету юриспруденции, а не теологии. Более

того, он как профессиональный юрист (теоретик и практик) саму теологию трактует как своеобразную юриспруденцию. Отметив, что «теология занимается вечным блаженством», Лейбниц с характерным для него юридическим взглядом на вещи добавляет: «Она своего рода юриспруденция, занимающаяся тем, что считают относящимся к *foro interno* (внутреннему суду), и оперирующая невидимыми субстанциями и духами». Предметную область юриспруденции Лейбниц определяет следующим образом: **«Предметом юриспруденции** являются государственная власть и законы, цель которых — человеческое счастье, поскольку ему можно заметным образом содействовать извне. Но юриспруденция занимается главным образом лишь тем, что зависит от природы духа, не вдаваясь в рассмотрение материальных вещей, которые она использует в качестве средств. Таким образом, она заранее оставляет в стороне вопросы, связанные со здоровьем, силой и совершенством человеческого организма, забота о которых возлагается на медицинский факультет».

Все предметы, не включенные в эти три высших факультета (теологический, юридический и медицинский), относились в те времена к сфере философского факультета, преподавателям которого, в отличие от членов «высших факультетов», не давали «средств для практического самоусовершенствования». Лейбниц считал такое деление научных дисциплин несоответствующим правильной организации наук, одним из основных принципов которой, по его мысли, должна быть тесная связь теории и практики. Кроме того, он поддерживал мнение о том, что необходимо создать и экономический факультет. В сложившихся условиях, отмечал Лейбниц, философский факультет рассматривается как введение к другим факультетам: на философском факультете изучали историю, риторику, основы математики, «начатки теологии и естественного права, не зависящие от божеских и человеческих законов» и оторванные от практики.

Между тем ученые, соединив теорию с практикой, могли бы стать «подлинными наставниками человеческого рода». Для этого необходимы глубокие изменения как в сфере самой науки (обновление методов научных исследований, создание и сотрудничество научных обществ и академий наук в европейских странах, формирование «республики ученых» и т. д.), так и в области «государственного управления» (утверждение новых отношений между государством и наукой, проведение государствами активной и продуманной политики по поддержанию и

развитию естественных и гуманитарных наук, внедрению их достижений в практику и т. д.). «И когда я, — писал Лейбниц, — думаю о росте человеческого знания за последний век или два и о том, как легко было бы людям продвинуться несравненно дальше, чтобы стать более счастливыми, то я не отчаиваюсь в том, что человечество добьется значительных успехов в более спокойные времена при каком-нибудь великом государе, которого Бог поставит для блага человеческого рода».

Этими гуманистическими идеями научного прогресса и просвещения во имя блага людей пронизаны и все политико-правовые взгляды великого ученого.

Лейбниц был убежденным сторонником **просвещенной монархии,** в которой власть действует справедливо на основе и в рамках божественных и человеческих законов во имя общего блага, включающего в себя также свободу и частные интересы людей. Сопоставляя земное государство и божественное «мировое государство», он писал: «Подобно тому как в хорошо устроенном государстве, насколько возможно, осуществляется забота об отдельных лицах, так и универсум не может быть совершенным, если при сохранении общей гармонии в нем не соблюдаются частные интересы».

Цель государственной власти и законов — «человеческое счастье, поскольку ему можно заметным образом содействовать извне». Подчеркивая взаимосвязь и единство **общего блага и счастья каждого,** Лейбниц считал, что «в этом отношении нельзя было установить лучшего правила, чем закон, утверждающий, чтобы каждый участвовал в совершенстве универсума и своим собственным счастьем, соразмерным его добродетели и воодушевляющему его доброму стремлению к общему благу».

Защищая свои идеи и представления о просвещенной монархии, Лейбниц критиковал деспотические формы правления, но вместе с тем, считаясь с социально-политическими реалиями своей эпохи, достаточно примиренчески относился к абсолютным монархиям тогдашней Европы и княжескому абсолютизму в феодально раздробленной Германии. При этом он полагал, что по мере прогресса науки, техники и культуры и повышения благосостояния населения в европейских странах постепенно и повсеместно утвердятся и будут развиваться все более и более гуманные, совершенные и просвещенные формы правления, государственного управления и законодательства, а параллельно с этим будет расширяться и углубляться мирное и

плодотворное сотрудничество всех европейских государств, народов и ученых.

Существенную роль в этом процессе совершенствования внутригосударственных и международных отношений должны, по мысли Лейбница, сыграть науки и практическое применение их достижений. В этой связи он пропагандировал идею сотрудничества и **союза ученых и политиков,** необходимость государственной поддержки науки, без чего невозможно улучшение государственных дел, облегчение бремени народа, развитие экономики, мануфактурного производства, земледелия, военной науки и техники, приумножение богатства страны. Ошибки правителей и политиков, пренебрегающих науками, наносят «большой ущерб государству» и в тех случаях (вопросы войны и мира, государственной жизни, судопроизводства, экономики, военного дела и т. д.), когда требуется «тщательнейшая оценка и почти математическая строгость» для того, чтобы установить, «от чего зависит общественное благо». Здесь Лейбниц, по сути дела, говорит о необходимости организации и осуществления надлежащей научной экспертизы наиболее важных государственных решений с позиций такого критерия, как «общественное благо». Только там, где наука занимает подобающее ей место и принимает активное участие в решении важных проблем в жизни страны, «государство держится собственной силой» и способно успешно вести свою внутреннюю и внешнюю политику.

Многие особенности трактовки Лейбницем проблем государства обусловлены спецификой его **естественно-правовых воззрений.** Различая естественное и позитивное право, Лейбниц под **естественным правом** имеет в виду тот разумный и справедливый порядок (его смысл, логику, требования, правила), который выявляется и постигается человеческим разумом в божественно предустановленной гармонии мироздания. Первооснова права (как естественного права), таким образом, — это разумная природа вещей, а человеческое право (законы и другие источники позитивного права) устанавливается по воле государственных властей, которые при этом должны руководствоваться требованиями естественного права. Закон (позитивное право) должен, следовательно, соответствовать естественному праву, быть разумным и справедливым.

В своей трактовке права Лейбниц использовал ряд естественно-правовых идей прежних мыслителей, в том числе и по-

ложения **Аристотеля** о справедливости как свойстве права, о различных видах справедливости и т. д. Присоединяясь к высоким оценкам учения Аристотеля со стороны Цицерона и Фомы Аквинского, Лейбниц продолжает: «То, что он писал о нравственности, весьма прекрасно и добыто из жизненного опыта, а также чрезвычайно полезно для юристов, а поэтому должно быть признано теми молодыми людьми, которые собираются приступить к общественным занятиям... А в политике и риторике Аристотель царствует полновластно».

Лейбниц различает следующие два вида справедливости: **1) универсальную справедливость** *(iustitia universalis*), которая в качестве правила морального совершенствования требует «жить честно»; 2) **партикулярную справедливость** *(iustitia particularis),* которая требует соблюдения двух правил — «воздавать каждому свое» и «никому не вредить».

Далее Лейбниц, во многом следуя Аристотелю, выделяет две разновидности партикулярной справедливости: **1) распределяющая справедливость** по правилу «воздавать каждому свое», которое применяется в сфере публичных отношений соответственно мере добродетелей, достоинств и заслуг тех или иных индивидов; 2) **уравнивающая справедливость** менового (обменного) характера по правилу «никому не вредить», действующему в сфере частных (приватных) отношений, где все люди равны и значимо различие не лиц, а их конкретных деяний. Осуществление в сфере земной жизни требований партикулярной справедливости с помощью принудительных законов государства является, по смыслу подхода Лейбница, частичной реализацией требования универсальной справедливости «жить честно». Полная же реализация этого требования осуществляется в сфере (и в плане) совершеннейшего государства под управлением Бога, где все справедливое получает действительность, где никакое добро не остается без соответствующего награждения, а никакое зло — без надлежащего наказания.

Оценивая значение требований этих различных видов справедливости в их взаимосвязи и единстве, Лейбниц отмечал: «Общественное счастье состоит не только в том, чтобы мы не страдали, но и в том, чтобы мы работали для общего блага, которое потом возвращается нам». Земное государство, устанавливая требования и запреты для людей, определяя границы их свободы, должно постоянно руководствоваться образцом **«наилучшей республики»** *(Optima Respublica*), в которой «все блага на-

ходятся в руках государства, и люди могут пользоваться благами лишь соответственно своей добродетели и заслуг».

Определяя правила различных видов справедливости, Лейбниц использует (хотя и в другой концептуальной схеме) известное положение римского юриста **Ульпиана** о требованиях права: «Предписания права суть следующие: жить честно, не чинить вред другому, каждому воздавать то, что ему принадлежит».

Естественно-правовые положения римских юристов лежат в основе и той концепции **«рациональной юриспруденции»,** которую Лейбниц начал разрабатывать еще в молодые годы. Замысел концепции состоял в том, чтобы «уложить в кратчайшие слова, по образцу древнего непрерывного Эдикта (кодекса, составленного при римском императоре Адриане около 125 г. — *В.* #.), элементы права, содержащегося в Римском правовом корпусе, с тем чтобы из них затем вывести и как бы доказать все его законы».

Поиски формализованных основ (аксиом) всего римского права, приведшие в дальнейшем Лейбница к целому ряду фундаментальных идей (об общем аксиоматически-математическом методе выражения всех истин разума, об универсальном знаковом языке изложения положений всех наук, искусстве открытия новых знаний, комбинаторике понятий и т. д.), стимулировались и подкреплялись рядом обстоятельств. И прежде всего тем, что «невероятно тонкие», ясные и убедительные, как аксиомы в геометрии, ответы римских юристов по правовым вопросам, сохраненные в Дигестах, в своей значительной части «возникли почти полностью как развитие положений естественного права, а остальные выводились с тою же последовательностью из немногих оснований, хотя и произвольных, но по большей части извлеченных из государственной практики». Другое важное обстоятельство состоит в том, что, хотя не все римское право (например, положения императорских рескриптов и т. д.) входит «в состав чистого естественного права», но это не меняет сути дела, «тем более что, как можно смело утверждать, половина римского права принадлежит чистому естественному праву, и общеизвестно, что почти вся Европа пользуется этим правом и оно нигде не оспаривалось открыто в местных обычаях».

Разработка формализованно-аксиоматического метода для юриспруденции была для Лейбница, с одной стороны, продолжением соответствующих идей и достижений предшест-

вующей юридической мысли (от римских и средневековых юристов до Гроция и других авторов Нового времени), а с другой стороны, это одновременно было также в определенной мере исходной пробной частью реализации в хорошо известной ему юридической сфере более глобального научного замысла — создания (в духе **Ф. Бэкона** и других новаторов и реформаторов науки в Новое время) «начал и образцов новой всеобщей науки, служащей устроению и преумножению знаний на благо народного счастья». Существо нового метода такой науки состоит, согласно Лейбницу, в «искусстве открытия», включая «новое замечательное исчисление» и изложение «способа представления доказательств относительно любых предметов — доказательств совершенно твердых и равных математическим и даже высших в сравнении с математическими... И стоит только взяться за перья, как уже будет достаточно, чтобы двое спорящих, отбросив словопрения, сказали друг другу: **давайте посчитаем!».**

Также и в значимой для юриспруденции сфере познания новый методологический подход содержит надлежащий «способ, сообразный рассмотрению самих вещей», в частности: «Элементы науки о нравственности и гражданском обществе, а также о естественном праве и общественном благе; в этой части речь пойдет и о подданных, нуждающихся в значительном облегчении гнета для еще большего благоденствия самих правителей, и о воинском искусстве».

В плане юридической методологии большой интерес представляют идеи Лейбница о том, что доказательственное значение имеют не только математические и логические суждения, но и любое строгое и последовательное **рассуждение по определенной форме.** «Всякое рассуждение, делающее вывод **в силу самой формы,** т. е. всегда приводящее к результату, если подставлять вместо одного примера любой другой, обладает правильной формой» и в полной мере обладает **«силой умозаключения».** «Особенно же, — подчеркивает Лейбниц, — следует обратить внимание в этих аргументациях на **значение формы,** связывающей их как некий торжественный и обязательный обряд, не позволяющий мысли блуждать и спотыкаться».

Очевидно, что всеми свойствами такой доказательственной формы обладает в наибольшей мере именно **правовая форма** аргументации, доказательств, суждений и умозаключений, поскольку уже само право как предмет всех этих юридических су-

ждений и умозаключений является **общеобязательной формой,** т. е. правовым порядком отношений по общеобязательным правилам (нормам). **Формальность** как необходимое свойство права — основа всех тех **формализации** (в процессе его установления, толкования и применения), которые внутренне присущи юридическому подходу вообще и обобщенно именуются **юридическим формализмом.**

Обосновывая свою идею о методологическом значении устоявшейся «правильной формы», которая «как некий торжественный и обязательный обряд» связывает и упорядочивает рассуждения о соответствующем предмете и придает им доказательственную «силу умозаключений», Лейбниц отмечает, что это имеет место не только в школьных формулах, геометрических доказательствах, арифметических вычислениях, в бухгалтерских книгах, налоговых документах и т. д., но также и «в самих судебных актах, и в юридическом процессе, совершающемся в должном порядке и тем лучше, чем лучше законы в государстве, регулирующие эти отношения». А в римском праве, которое Лейбниц профессионально изучал и высоко оценивал, правовые формы, процедуры, формулы и т. д., особенно в ранний период, вообще носили сакральный характер.

Разработка надлежащей формы в праве (и шире говоря — адекватных положений догмы права и юридической логики) имеет, согласно лейбницевской новой методологии познания и доказательных рассуждений, такое же значение, как создание формул или каких-то общих законов в математике и логике. Сочинения **римских юристов,** подчеркивает он, «свидетельствуют, что нет других авторов, которые больше, чем эти юристы, приблизились бы к славе и достоинству геометров по постоянству обозначений, адекватности формы, по силе и убедительности заключений, по прочим достоинствам логической речи. Они повсюду настолько остаются верны себе, что едва ли возможно отличить Ульпиана от Папиниана, как Евклида от Аполлония... Впрочем, в Дигестах есть бесчисленное множество положений, которые столь надежно выводятся из каких-то четких предпосылок, что им недостает лишь названия доказательств».

Хотя Лейбниц не систематизировал свои политико-правовые воззрения в отдельной специальной работе и его многочисленные суждения по этой проблематике встречаются в разных произведениях, однако в целом его естественно-правовой под-

ход — в соответствующей философско-правовой и теоретико-познавательной трактовке — выступает как единая основа и вместе с тем как общая методология учения Лейбница об обществе, государственной власти и законе. С этих позиций он отстаивает необходимость соответствия государственно-правовых реалий требованиям естественного права и одновременно критикует различные политико-правовые учения, игнорирующие идеи и ценности естественного права.

Так, высоко оценивая достоинства «гражданской науки» Т. Гоббса, где «доказательства, как в геометрии, имеют общий, отвлеченный от материи характер», Лейбниц вместе с тем критикует его договорную концепцию происхождения государства, безграничной власти суверена и прекращения действия естественного права в государственном состоянии. Лейбниц считает распространенным предрассудком утверждение Гоббса о том, что «не существует никаких нетелесных субстанций, что всякая истина произвольна и зависит от того, как назвать явление, что основанием всякого права и общества служит взаимный страх». В отличие от Гоббса Лейбниц исходит из общественной (общежительной) природы человека и при этом считает, что «благополучие каждого состоит в ожидании лучшей жизни и справедливым будет все, что представляется каждому способствующим получению ее в удел; наконец, и защита нынешней жизни не возбраняется божественным правом, хотя она и перестает быть высшей ценностью».

При этом Лейбниц, отвергая распространенные представления о естественном состоянии и договорном учреждении государства, трактовал **происхождение права и государства** как реализацию начал божественно предустановленной гармонии и подчеркивал, что «в предположении существования Владыки мира не может быть никакого вполне естественного состояния людей вне всякого государства, раз Бог — общий монарх для всех». Земное государство и позитивное право возникают как осуществление и выражение божественного плана предустановленной гармонии по образцу вселенского государства и требований естественного права, восходящих к божественному разуму. В этом смысле не только возникновение, но и существование государства и позитивного права предполагают наличие и действие естественного права.

С этих позиций Лейбниц возражает против концепции Гоббса об отчуждении естественных прав в условиях государства и

его утверждение о том, что «все право передано подданными государству». Согласно подходу Лейбница, как у отдельных индивидов, так и у народа также и «внутри государства сохраняется право защищать себя, если угрожает гибель либо в государстве, либо со стороны самого государства». Развивая эти идеи, характерные для раннебуржуазного либерализма (Локк и др.), Лейбниц считал, что «в государстве, так же как и в первобытном состоянии», которое Гоббс и другие авторы называли «естественным состоянием», «обоснованное предвидение огромной опасности является справедливой причиной для предотвращения зла».

В подобных условиях люди имеют **право на сопротивление** произволу правителей и народ вправе свергнуть тиранию. «И если, — замечает Лейбниц, — неопровержимо явствует, что подвергаются преследованию невиновные, если непрестанно свирепствует произвол тирании, то... те, кто стоит перед этой опасностью, вправе вступить в заговоры... Простой народ поступит правильно, если ради достойной жизни без страха пожертвует своим покоем, повинуясь чувствам негодования, сожаления и другим душевным движениям».

Богатое и разностороннее творческое наследие Лейбница оказало большое влияние на последующее развитие юриспруденции, философии, математики и целого ряда других наук. В области политико-правовой и в целом общественной мысли значительную плодотворную роль сыграли рационалистическое учение Лейбница о естественном праве и просвещенной монархии, его концептуальные положения о совершенствовании методов научных исследований, об укреплении взаимосвязей теории и практики, его мысли о формировании «республики ученых», «союза ученых и политиков» и в целом о все возрастающем значении науки и ученых в цивилизованных странах, его достижения в развитии диалектики и применении исторического подхода к явлениям общества, государства и права, его идеи неуклонного общеисторического прогресса в сфере познания, культуры, общественной и политико-правовой жизни.

Ближайшим последователем Лейбница был его знаменитый ученик **Х. Вольф,** который в систематической форме изложил юридические (и прежде всего естественно-правовые) и философские воззрения своего учителя. Работы Вольфа содействовали широкому распространению идей Лейбница, многие из

которых в дальнейшем были восприняты и развиты представителями европейского Просвещения и немецкой классической философии.

4. Томазий

Борьбу за освобождение юриспруденции из тенет богословия продолжил **Христиан Томазий** (1655—1728). Он был глубоко верующим и полагал, что в конечном счете всем в мире повелевает Бог. Вместе с тем он считал, что квинтэссенцию дарованного Богом естественного права составляет максима: поступай согласно гуманным требованиям человеческого общежития, воздерживайся от дурных, противоречащих им поступков — и это будет предпосылкой для реализации изначально присущего человеку стремления к счастью. По Томазию, эта максима коренилась в самой природе человека, что придавало естественному праву характер свода заповедей морали. По существу, не понадобился Бог и для сотворения государства. Оно возникло из договора в результате того, что на пути людей, не знавших частной собственности и жаждавших блаженной жизни, появились различные препоны. Устранить их и было призвано государство.

Томазий проводит различие между правом и моралью. Неразумие порождает беспрерывные столкновения между людьми, стремящимися к счастью. Эти коллизии нарушают внешний и внутренний мир человека. Предотвратить их можно двумя средствами: советом (он исходит от учителя) и приказанием (его дает государь). Совет убеждает, приказание принуждает. Специфический признак нормы права (акта государственной власти), отличающий эту норму от всех других правил, Томазий видит именно в ее принудительности, в возможности навязывания права физической силой. Не только способы осуществления, но и цели у нравственности и права разные. Первая обращена к отдельному человеку и воздействует на внутренний мир индивида; второе оберегает внешний мир и регулирует отношения между многими людьми. Томазий мораль ставит выше права: «Не может быть хорошим политиком (*Politicus*) тот, кто не является на деле настоящей нравственной личностью *(Ethicus)*». В конкретно-исторических условиях тогдашней Германии подобные афоризмы звучали достаточно дерзко и либерально.

Однако политические позиции Томазия не были последовательно демократическими. С издевкой называет он князей

«земными богами» и в то же самое время превозносит монархию, объявляя ее наилучшей формой государства. Вслед за Пуфендорфом он отметает посягательства церкви и государства на духрвную свободу личности, горячо протестует против судебного преследования инаковерующих и инакомыслящих. Наряду с этим он же в угоду светским и духовным феодалам рекомендует высылать еретиков за пределы государства. Рассматривая нормы права прежде всего как адресованные государем своим подданным обязательные для исполнения приказы, Томазий одновременно говорит и о согласии народа как о необходимой предпосылке самой княжеской власти и о праве народа бороться против допускаемых ею очевидных несправедливостей.

В отдаленнейшей перспективе столетий предвидел Томазий истинную человеческую общность, в которой без всяких помех воцарится полное счастье. Отмена частной собственности, подготовленная бесконечным моральным совершенствованием людей, распахнет, как казалось Томазию, двери в этот идеальный строй.

5. Вольф

Под влиянием идей С. Пуфендорфа, Г. Лейбница и Х. Томазия складывались государственно-правовые взгляды выдающегося энциклопедиста немецкого Просвещения **Христиана Вольфа** (1679—1754). Лейтмотив вольфианского социального учения — тезис о влечении человека к счастью. Бог вдохнул в людские души тягу к совершенствованию. Она заставляет делать добро, избегать зла и предпочитать лучшее худшему. Соблюдать эти обязанности — естественный закон поведения людей.

В многотомном труде Х. Вольфа «Естественное право, изложенное научным методом» (1740—1748) проводится такая общая мысль: обязанностям человека корреспондируют права, дозволяющие то, что необходимо для осуществления упомянутых обязанностей. Позитивные законы представляют собой осязаемое выражение естественного закона, и потому содержащиеся в них права индивида тоже надо понимать лишь как определенную меру свободы, нужную для исполнения обязанности. Эта интерпретация смысла положительных законов Вольфом играла на руку государям, которые были заинтересованы в том, чтобы отмерять своим подданным свободу такими порциями, которых хватало бы только для реализации их долга пе-

ред государством. Происхождение и сущность государства Вольф рисует примерно в том же духе и приблизительно теми же красками, что Пуфендорф и Томазий. Государство есть плод соглашения между семьями (по терминологии Вольфа — «домами»), заключенного ими в силу того, что каждая семья в отдельности не могла обеспечивать себе все необходимые удобства для жизни. Верховная власть образуется сложением воль вступающих в договор контрагентов. Назначение государства — содействовать достижению «общего блага» народа.

Глазами Вольфа еще слабое тогда немецкое третье сословие верноподданнически смотрело на монархов, прося у них жесткой правовой регламентации общественной и личной жизни в целях создания «законных» условий для своего развития. Экономика и воспитание, семья и религия — все должно быть, по Вольфу, подвергнуто скрупулезному и строгому регулированию и контролю. Вольф надеялся, что под тщательной опекой щедрого просвещенного монарха граждане смогут свободно проявлять свои индивидуальные дарования и жить вполне счастливо. Вольф был против произвола и безграничного княжеского абсолютизма, подчеркивал пользу сословного представительства в монархиях. Он считал, что народ, чьей волей держится государство, по природе свободен и поэтому имеет право при покушениях власти на естественные законы оказывать ей сопротивление (в исключительных случаях — даже активное).

6. Вольтер

Честь быть одним из главных вдохновителей и признанных лидеров европейского Просвещения по справедливости принадлежит **Вольтеру** (настоящее имя — Франсуа Мари Аруэ, 1694—1778) — великому французскому мыслителю и литератору. Он не оставил после себя специальных политико-юридических трудов, подобных тем, что создали до него, например, Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк или его современники Ш. Монтескьё и Ж. Ж. Руссо. Взгляды на политику, государство, право и закон вкраплены в самые разные произведения писателя, соседствуют в них с рассуждениями на иные темы. Остро критический настрой, осмеяние и отрицание социальных, юридических и идеологических устоев тогдашнего феодального общества ярко отличает эти вольтеровские взгляды. Другое выразительное отличие — пронизывающий их дух свободы, гуманизма, терпимости.

Корень существующих социальных зол, которые могут и должны быть уничтожены, Вольтер видел прежде всего в засилье невежества, предрассудков, суеверия, в подавлении разума. Главным оплотом и виновником всего этого он считал церковь, католицизм. Понятно, почему беспощадная борьба с ними занимает весьма большое место в творчестве мыслителя. Достается от него Богу, который изображается тираном, сеющим злобу и слепым в своей ярости. Священнослужители презрительно именуются бонзами и дервишами, осуждаются религиозные преследования и фанатизм.

Именно религиозный фанатизм, единомыслие, которое насаждает церковь, умерщвляют, как убежден Вольтер, жизнетворное начало всякой свободы — свободу совести и слова. Надо, однако, знать и помнить, что, относясь крайне враждебно к католической церкви, к католицизму, мужественно сражаясь с ними, Вольтер отнюдь не отвергает религию и религиозность как таковые. Крылатыми стали его слова: «Если бы Бога не существовало, Его следовало бы выдумать». Антиклерикальный настрой не мешал Вольтеру полагать, что религия должна оставаться необходимой уздой для народных масс.

Вольтера очень трудно заподозрить в демократизме. Идеи Просвещения, его принципы, по Вольтеру, «это не для портных и сапожников». Мыслитель, столь высоко ценивший знания, интеллект, умение мыслить, всерьез полагает, что «если чернь начнет думать, то все погибло». Люди физического труда сами по себе не являлись у Вольтера объектом его трепетного почитания. Скорее даже наоборот.

Вольтера нисколько не заботили проблемы переустройства общества на демократических началах. Больше того, демократии, народовластия он смертельно боялся. Но чрезвычайно близки были ему иные проблемы: естественное право, свобода, равенство. Обращение к концепций естественного права, естественного закона — способ легитимировать, придать наивысший авторитет самым значимым для Вольтера политико-юридическим ценностями: свободе и равенству, воплощающим одновременно разум и интерес, данные природой.

Свобода у него в первую очередь — **свобода личности,** индивида, **частная свобода,** а не свобода общества в целом. Стержнем личной свободы служит свобода слова, а с нею и свобода печати. В особенности выделяет он свободу совести в качестве антипода удручающей католической нетерпимости. Весьма глу-

бокой была оценка Вольтером (достигавшим подчас также вершин политэкономической мысли своей эпохи) свободы труда — характерного знамения Нового времени. Эта свобода предстает как право каждого «продавать свой труд тому, кто за него дает наибольшую плату, ибо труд есть собственность тех, кто не имеет никакой собственности».

Подлинная свобода, по убеждению Вольтера, проявляется в том, что люди перестают быть формально зависимыми друг от друга; они становятся автономными субъектами. Это, однако, совсем не равносильно воцарению хаоса в обществе, возникновению беспорядочных столкновений в нем автономных воль. Отношения зависимости, определенной связанности действий индивидов остаются. Но теперь такие отношения приобретают совсем другой смысл. «Свобода, — писал Вольтер, — состоит в том, чтобы зависеть только от законов». Так прорастала на французской почве ставшая позже весьма известной и популярной на Западе идея **«господства права».**

В истории политических и правовых идей свобода и равенство нередко противопоставлялись друг другу. Вольтер подобного противопоставления избегает. Напротив. Завидным считал он положение, при котором свобода дополняется и подкрепляется равенством. «Быть свободным, иметь вокруг себя только равных, такова истинная жизнь, естественная жизнь человека». Равенство людей понимается им в строго политико-юридическом смысле: обретение всеми людьми одинакового статуса гражданина, одинаковая зависимость всех граждан от закона и одинаковая защита их законом. Такое равенство в его трактовке весьма содержательно и социально эффективно. Однако сторонником имущественного равенства (эгалитаристом) и общности имуществ Вольтер не был. Обладание имуществом (либо отсутствие такового) должно, согласно Вольтеру, сказываться на положении человека в обществе. В частности, право голоса в вопросах общественного блага могут иметь, по мнению Вольтера, не любой-и каждый, а лишь собственники.

Эти представления о свободе и равенстве Вольтер использовал в своих предложениях по реформированию феодального общества, неизменно вызывавшего его протест. С таких позиций он выступал за уничтожение сословных привилегий и за упразднение церковных судов. Аристократию, занявшую почти все ключевые должности в системе управления государством, следует, по Вольтеру, заменить бюрократией. Он настаивал на

необходимости устранить партикуляризм действующего законодательства, добиться справедливого судопроизводства с широким участием адвокатов в процессе, отменить пытки и т. п. Надежды на проведение таких реформ он возлагал на сильную и просвещенную государственную власть.

В разных ситуациях и в разные периоды государство, отвечающее потребностям эпохи, может, по мнению Вольтера, выступать в различных организационных формах. При прочих равных условиях предпочтение он отдает сложившейся в его стране абсолютной монархии. Менее всего ему по душе революционные потрясения, ломка уже существующей государственности. Но Вольтер хочет, чтобы абсолютизм стал **«просвещенным».** Таковым наличный политический строй будет, если на королевском троне окажется «просвещенный» монарх. «Самое счастливое время, когда государь — философ». Но лишь образованностью и мудростью не исчерпывается набор качеств, необходимых «просвещенному» монарху. Он должен быть также государем милостивым, внемлющим нуждам людей, своих подданных. «Добрый король есть лучший подарок, какой небо может дать земле». Вольтеру хотелось верить в то, что институты абсолютистского государства себя не изжили и могут сами преодолеть собственные социально-экономические, правовые и идеологические устои, как только страной начнет управлять высокоученый нравственный самодержец.

Однако Вольтер знает и ценит достоинства и других государственных форм. Так, он замечает, что первоначально государство возникает в форме республики, образующейся из соединения семей. Ее возникновение — итог естественного хода развития. Республика, согласно Вольтеру, вообще более всего приближает людей к их естественному состоянию. Власть в ней направляется волею всех. Осуществляет же эту власть один человек либо группа лиц на основе законов, выносимых всеми.

Наряду с этим Вольтер чтит форму правления, которая установилась в Англии в результате происшедшей в стране революции, т. е. конституционную монархию. «Английская нация — единственная на Земле, добившаяся ограничения королевской власти путем сопротивления, а также учредившая с помощью последовательных усилий то мудрое правление, при котором государь всемогущий, когда речь идет о благих делах, оказывается связанным по рукам и ногам, если он намеревается совершить зло; при котором вельможи являются грандами без над-

менности и вассалов, а народ без смут принимает участие в управлении». В превосходной степени характеризуется Вольтером вся английская политико-правовая система. «Наилучшие законы — в Англии: правосудие, отсутствие произвола, ответственность должностных лиц за нарушение свободы граждан, право каждого высказывать свое мнение устно и письменно. Две партии следят одна за другой и оспаривают честь охраны общественной свободы».

Вольтер относится к тем мыслителям, которые первостепенное значение придают не формам управления государства, конкретным институтам и процедурам власти, а принципам, реализуемым с помощью этих институтов и процедур. Для него такими социально-политическими и правовыми принципами являлись свобода, собственность, законность, гуманность.

7. Монтескьё

Шарль Луи Монтескьё (1689—1755) — один из ярких представителей французского Просвещения, выдающийся юрист и политический мыслитель.

Наряду с юриспруденцией и политикой в поле его внимания и творчества находились проблемы философии, этики, истории, социологии, религии, политической экономии, естественных наук, искусства и литературы.

Тремя основными его произведениями являются «Персидские письма» (1721), «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734) и, наконец, итог двадцатилетнего труда — «О духе законов» (1748).

Уже первая из этих работ, содержавшая яркую сатиру на феодально-абсолютистские порядки Франции начала **XVIII** в., сразу же стала значительным событием общественной жизни и за год выдержала восемь изданий. В «Размышлениях...» передовые просветительские и антидеспотические идеи Монтескьё подкрепляются аргументами и опытом исторических исследований общественной, политической и духовной жизни Древнего Рима. Здесь он делает существенный шаг вперед в **историческом понимании** явлений действительности, в рационалистическом толковании объективных закономерностей исторического развития. Он стремится обосновать вывод о том, что миром управляет не Божественный Промысл или фортуна, а действующие в любом обществе объективные общие причины мо-

рального и физического порядка, определяющие «дух народа» и соответствующие формы и нормы его государственной и правовой жизни.

Развернуто и последовательно гуманистическая и просветительская позиция Монтескьё представлена в трактате «О духе законов». Эта книга, сделавшая Монтескьё одним из авторитетных классиков во всемирной истории политической и правовой мысли, была встречена идеологами тогдашнего абсолютизма и церкви злобной критикой и сразу же внесена в черные списки «Индекса запрещенных книг». Монтескьё достойно встретил атаку реакционных сил и блестяще ответил им в своей «Защите «О духе законов» (1750).

Главная тема всей политико-правовой теории Монтескьё и основная ценность, отстаиваемая в ней, — **политическая свобода. К** числу необходимых условий обеспечения этой свободы относятся справедливые законы и надлежащая организация государственности.

В поисках «духа **законов»,** т. е. закономерного в законах, он опирался на рационалистические представления о разумной природе человека, природе вещей и т. д. и стремился постигнуть логику исторически изменчивых позитивных законов, порождающие их факторы и причины.

Свой подход Монтескье характеризовал следующим образом: «Я начал с изучения людей и нашел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии. Я установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие и всякий частный закон связан с другим законом или зависит от другого, более общего закона».

Закономерное в тех или иных отношениях (т. е. закон, правило соответствующих отношений) означает, согласно Монтескье, разумное и необходимое, противопоставляемое им случайному, произвольному и фатальному (слепой судьбе).

Закон, по Монтескьё, как раз и выражает момент определяемости, обусловленности и пронизанности тех или иных отношений разумным началом, т. е. присутствие разумного (и необходимого) в этих отношениях.

Общим понятием закона охватываются все законы — как неизменные законы, действующие в мире физическом, так и изменчивые законы, действующие в мире разумных существ. Как

существо физическое человек, подобно всем другим природным телам, управляется неизменными естественными законами, но как существо разумное и действующее по собственным побуждениям человек (в силу неизбежной ограниченности разума, способности заблуждаться, подверженности влиянию страстей и т. д.) беспрестанно нарушает как эти вечные законы природы, так и изменчивые человеческие законы.

Применительно к человеку **законы природы (естественные законы)** трактуются Монтескье как законы, которые «вытекают единственно из устройства нашего существа». К естественным законам, по которым человек жил в естественном (дообщественном) состоянии, он относит следующие свойства человеческой природы: стремление к миру, к добыванию себе пищи, к отношению с людьми на основе взаимной просьбы, желание жить в обществе.

Монтескьё специально отмечал неправоту Гоббса, приписывавшего людям изначальную агрессивность и желание властвовать друг над другом. Напротив, человек, по Монтескьё, вначале слаб, крайне боязлив и стремится к равенству и миру с другими. Кроме того, идея власти и господства настолько сложна и зависит от такого множества других идей, что не может быть первой во времени идеей человека.

Но как только люди соединяются в обществе, они утрачивают сознание своей слабости. Исчезает существовавшее между ними равенство, начинаются войны двоякого рода — между отдельными лицами и между народами. «Появление этих двух видов войны, — писал Монтескьё, — побуждает установить законы между людьми». Появляются законы, определяющие отношения между народами **(международное право);** законы, определяющие отношения между правителями и управляемыми **(политическое право);** законы, которые определяют отношения всех граждан между собой **(гражданское право).**

Потребность людей, живущих в обществе, в общих законах обусловливает, согласно Монтескьё, необходимость образования государства: «Общество не может существовать без правительства. «Соединение всех отдельных сил, — как прекрасно говорит Гравина, — образует то, что называется **политическим состоянием (государством)».** Такое соединение силы отдельных людей предполагает наличие уже единства их воли, т. е. **гражданское состояние.** Для образования государства (политического состояния) и установления общих законов необходимо, таким

образом, достаточно развитое состояние жизни людей в обществе, которое Монтескьё (со ссылкой на Джанвинченцо Гравину) называет гражданским состоянием.

Положительный (человеческий) закон предполагает объективный характер справедливости и справедливых отношений. **Справедливость** предшествует положительному закону, а не впервые им создается. «Законам, созданным людьми, должна была, — подчеркивал Монтескьё, — предшествовать возможность справедливых отношений. Говорить, что вне того, что предписано или запрещено положительным законом, нет ничего ни справедливого, ни несправедливого, значит утверждать, что до того, как был начертан круг, его радиусы не были равны между собою».

Закон вообще — это, по Монтескьё, человеческий разум, управляющий всеми людьми. Поэтому «политические и гражданские законы каждого народа должны быть не более как частными случаями приложения этого разума». В процессе реализации такого подхода Монтескьё исследует **факторы, образующие в своей совокупности «дух законов»,** т. е. то, что определяет разумность, правомерность, законность и справедливость требований положительного закона.

Перечисляя необходимые отношения, порождающие закон (т. е. законообразующие отношения и факторы), Монтескьё прежде всего обращает внимание на характер и свойства народа, которым должен соответствовать закон, устанавливаемый для данного народа. Кстати говоря, также и правительство, соответствующее этим требованиям, расценивается им как наиболее сообразное с природой вещей. Отсюда вытекает и общий вывод о том, что лишь в чрезвычайно редких случаях законы одного народа могут оказаться пригодными также и для другого народа. Данная идея Монтескьё в дальнейшем стала исходным пунктом воззрений представителей исторической школы права (Г. Гуго, К. Савиньи, Г. Пухты и др.) о «народном духе» как основной правообразующей силе и носителе права.

Далее, Монтескье отмечает необходимость соответствия положительных законов природе и принципам установленного правительства (т. е. форме правления), географическим факторам и физическим свойствам страны, ее положению и размерам, ее климату (холодному, жаркому или умеренному), качеству почвы, образу жизни населения (земледельцев, охотников, торговцев и т. д.), его численности, богатству, склонностям,

нравам и обычаям и т. д. Специальное внимание уделяется необходимости учета взаимосвязанности законов (или, как сейчас бы сказали, системной целостности законодательства), особых обстоятельств возникновения того или иного закона, целей законодателя и т. п.

Решающее влияние на законы, согласно Монтескьё, оказывают природа и принцип правительства, учреждаемого в гражданском состоянии. Он различает **три образа (формы) правления:** республиканский, монархический и деспотический. При республиканском правлении верховная власть находится в руках или всего народа (демократия), или его части (аристократия). Монархия — это правление одного человека, но посредством твердо установленных законов. В деспотии все определяется волей и произволом одного лица вне всяких законов и правил. Такова, по оценке Монтескьё, природа каждого образа правления, из которой вытекают «основные краеугольные законы» данной формы правления.

От этой **природы правления** он отличает присущий каждой форме **принцип правления,** тоже играющий существенную законообразующую роль. Поясняя это отличие, он писал: «Различие между природой правления и его принципом в том, что природа его есть то, что делает его таким, каково оно есть; а принцип — это то, что заставляет его действовать. Первая есть его особенный строй, а второй — человеческие страсти, которые двигают им».

Говоря о законах, вытекающих непосредственно из природы различных форм правления, Монтескьё применительно к демократии отмечает, что здесь народ является государем только в силу голосований, которыми он изъявляет свою волю. Поэтому **основными для демократии** он считает законы, определяющие право голосования. Народ, утверждает он, способен контролировать деятельность других лиц, но не способен вести дела сам. В соответствии с этим законы в условиях демократии должны предусматривать право народа избирать своих уполномоченных (должностных лиц государства) и контролировать их деятельность. К числу основных в демократии относится и закон, определяющий саму форму подачи избирательных бюллетеней, включая вопросы об открытом или тайном голосовании и т. д.

Одним из основных законов демократии является закон, в силу которого законодательная власть принадлежит только народу. Но кроме постоянных законов, подчеркивает Монтескьё,

необходимы и постановления сената, которые относятся им к актам временного действия. Он отмечает, что подобные акты полезны и в том отношении, что появляется возможность в течение определенного срока проверить их действие, прежде чем установить окончательно. В обоснование этого законотворческого принципа, получившего в дальнейшем свою конкретизацию в идее законодательного эксперимента, Монтескьё ссылается на поучительный опыт Рима и Афин, где постановления сената имели силу закона в продолжение года и только по воле народа превращались в постоянный закон.

К основным законам аристократии он относит те, которые определяют право части народа издавать законы и следить за их исполнением. В общем виде Монтескьё отмечает, что аристократия будет тем лучше, чем более она приближается к демократии, что, естественно, и должно определять, по его мнению, главное направление аристократического законодательства в целом.

Основные законы монархии, где источником всякой политической и гражданской власти является сам государь, — это законы, которые определяют «существование посредствующих каналов, по которым движется власть», т. е. наличие «посредствующих, подчиненных и зависимых» властей, их правомочий. Главной из них является власть дворянства, так что без дворянства монарх становится деспотом. «Уничтожьте в монархии прерогативы сеньоров, духовенства, дворянства и городов, и вы скоро получите в результате государство либо народное, либо деспотическое».

Основным законом деспотического правления, где, собственно, нет законов и их место занимают произвол и прихоть деспота, религия и обычаи, является установление должности полновластного визиря.

Природа каждой формы правления, таким образом, определяет основные, конституирующие данный строй (и в этом смысле — конституционные) законы.

Природе каждого вида правления соответствует и свой принцип, приводящий в движение механизм человеческих страстей, — особый для данного политического строя.

В республике (и особенно в демократии) таким принципом является добродетель, в монархии — **честь,** в деспотии — **страх.** Монтескьё специально подчеркивает, что, говоря об этих принципах, он имеет в виду не реально существующее положение, а

должный (соответствующий каждому строю) порядок: «Из этого следует лишь, что так должно быть, ибо иначе эти государства не будут совершенными».

Характеризуя законотворческое значение и законообразующую силу соответствующего принципа, Монтескьё пишет: «...законы вытекают из него, как из своего источника».

В плане конкретизации общей идеи о необходимости соответствия позитивных законов принципам правления Монтескьё обстоятельно, иногда доходя до частностей, исследует вытекающие из данной идеи следствия применительно к законам для общества в целом, к законам о воспитании, об обороне и т. д. Подробно прослеживается им влияние, оказываемое принципами различных видов правления на характер гражданских и уголовных законов, на формы судопроизводства и определение наказаний.

Специальное внимание Монтескьё уделяет проблеме **соотношения закона и свободы.** Он различает два вида законов о политической свободе: 1) законы, устанавливающие политическую свободу в ее отношении к государственному устройству, и 2) законы, устанавливающие политическую свободу в ее отношении к гражданину. Речь, следовательно, идет об институциональном и личностном аспектах политической свободы, подлежащих законодательному закреплению. Без сочетания этих двух аспектов политическая свобода остается неполной, нереальной и необеспеченной. «Может случиться, — замечает Монтескьё, — что и при свободном государственном строе гражданин не будет свободен, или при свободе гражданина строй все-таки нельзя будет назвать свободным. В этих случаях свобода строя бывает правовая, но не фактическая, а свобода гражданина фактическая, но не правовая»;

Монтескьё подчеркивает, что политическая свобода возможна вообще лишь при **умеренных правлениях,** но не в демократии или аристократии, а тем более в деспотии. Да и при умеренных правлениях политическая свобода имеет место лишь там, где исключена возможность злоупотребления властью, для чего необходимо достичь в государстве **разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную.** Такое умеренное правление характеризуется как «государственный строй, при котором никого не будут понуждать делать то, к чему его не обязывает закон, и не делать того, что закон ему дозволяет».

Основная цель разделения властей — избежать злоупотребления властью. Чтобы пресечь такую возможность, подчеркивает Монтескьё, «необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга». Подобное взаимное сдерживание властей — необходимое условие их правомерного и согласованного функционирования в законно очерченных границах. «Казалось бы, — пишет он, — эти три власти должны прийти в состояние покоя и бездействия. Но так как необходимое течение вещей заставит их действовать, то они будут вынуждены действовать согласованно». Причем ведущие и определяющие позиции в системе различных властей занимает, согласно Монтескьё, законодательная власть.

Разделение и взаимное сдерживание властей являются, согласно Монтескьё, главным условием для обеспечения политической свободы в ее отношениях к государственному устройству. «Если, — замечает он, — власть законодательная и исполнительная будут соединены в одном лице или учреждении, то свободы не будет, так как можно опасаться, что этот монарх или сенат станет создавать тиранические законы для того, чтобы также тиранически применять их. Не будет свободы и в том случае, если судебная власть не отделена от власти законодательной и исполнительной. Если она соединена с законодательной властью, то жизнь и свобода граждан окажутся во власти произвола, ибо судья будет законодателем. Если судебная власть соединена с исполнительной, то судья получает возможность стать угнетателем. Все погибло бы, если бы в одном и том же лице или учреждении, составленном из сановников, из дворян или простых людей, были соединены эти три власти: власть создавать законы, власть приводить в исполнение постановления общегосударственного характера и власть судить преступления или тяжбы частных лиц».

Монтескьё при этом подчеркивает, что политическая свобода состоит не в том, чтобы делать то, что хочется. «В государстве, т. е. в обществе, где есть законы, свобода может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть... Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане».

Личностный аспект свободы — политическая свобода в ее отношении уже не к государственному устройству, а к отдельному гражданину — заключается в **безопасности гражданина.** Рассматривая средства обеспечения такой безопасности, Монтескьё придает особое значение доброкачественности уголовных законов и судопроизводства. «Если не ограждена невиновность граждан, то не ограждена и свобода. Сведения о наилучших правилах, которыми следует руководствоваться при уголовном судопроизводстве, важнее для человечества всего прочего в мире. Эти сведения уже приобретены в некоторых странах и должны быть усвоены прочими».

Политическая свобода граждан в значительной степени зависит от соблюдения принципа соответствия наказания преступлению. Свобода, по Монтескьё, торжествует там, где уголовные законы налагают кары в соответствии со специфической природой самих преступлений: наказание здесь зависит не от произвола и каприза законодателя, а от существа дела. Такое наказание перестает быть насилием человека над человеком. Причем «законы обязаны карать одни только внешние действия».

Для обеспечения свободы необходимы и определенные судебные формальности (процессуальные правила и формы) — правда, в такой степени, чтобы они содействовали целям реализации закона, но не превратились бы в препятствие для этого.

Составной частью учения Монтескьё о законах являются его суждения о **различных разрядах (типах) законов.** Люди, отмечает он, управляются различными законами: естественным правом; божественным правом (правом религии); церковным (каноническим) правом; международным правом (вселенским гражданским правом, по которому каждый народ есть гражданин вселенной); общим государственным правом, относящимся ко всем обществам; частным государственным правом, имеющим в виду отдельное общество; правом завоевания; гражданским правом отдельных обществ; семейным правом.

Ввиду наличия этих различных разрядов законов, замечает Монтескьё, «высшая задача человеческого разума состоит в том, чтобы точным образом определить, к какому из названных разрядов по преимуществу относятся те или иные вопросы, подлежащие определению закона, дабы не внести беспорядка в те начала, которые должны управлять людьми».

Специальное внимание Монтескье уделяет способам составления законов, законодательной технике.

Основополагающим принципом законодательства является **умеренность:** «дух умеренности должен быть духом законодателя».

Он формулирует, в частности, следующие **правила составления законов,** которыми должен руководствоваться законодатель. Слог законов должен быть сжатым и простым. Слова закона должны быть однозначными, вызывая у всех людей одни и те же понятия. Законы не должны вдаваться в тонкости, поскольку «они предназначены для людей посредственных и содержат в себе не искусство логики, а здравые понятия простого отца семейства». Когда закон не нуждается в исключениях, ограничениях и видоизменениях, то лучше обходиться без них. Мотивировка закона должна быть достойна закона. «Подобно тому, как бесполезные законы ослабляют действие необходимых законов, законы, от исполнения которых можно уклониться, ослабляют действие законодательства». Не следует запрещать действия, в которых нет ничего дурного, только ради чего-то более совершенного. «Законам должна быть присуща известная чистота. Предназначенные для наказания людской злобы, они должны сами обладать совершенной непорочностью».

Разработка теории законов в произведениях Монтескьё прочно опирается на анализ **истории законодательства.** Он обстоятельно исследует римское законодательство, происхождение и изменения гражданских законов во Франции, историю права многих других стран. Исторический подход к праву тесно сочетается у Монтескьё с **сравнительно-правовым** анализом законодательных положений различных эпох и народов.

Учение Монтескьё о «духе законов» и разделении властей оказало существенное воздействие на всю последующую политико-правовую мысль, на развитие теории и практики правовой государственности.

8. Руссо

Жан Жак Руссо (1712—1778) — один из ярких и оригинальных мыслителей во всей истории политико-правовых учений.

Его социальные и политико-правовые взгляды изложены в таких произведениях, как: «Рассуждение по вопросу: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?»

(1750), «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1754), «О политической экономии» (1755), «Суждение о вечном мире» (впервые опубликовано после смерти, в 1782 г.), «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762).

Проблемы общества, государства и права освещаются в учении Руссо с позиций обоснования и защиты принципа и идей народного суверенитета.

Распространенные в то время представления о естественном состоянии Руссо использует как гипотезу для изложения своих, во многом новых, взглядов на весь процесс становления и развития духовной, социальной и политико-правовой жизни человечества.

В естественном состоянии, по Руссо, нет частной собственности, все свободны и равны. Неравенство здесь вначале лишь физическое, обусловленное природными различиями людей. Однако с появлением частной собственности и социального неравенства, противоречивших естественному равенству, начинается борьба между бедными и богатыми. Вслед за уничтожением равенства последовали, по словам Руссо, «ужаснейшие смуты... несправедливые захваты богатых, разбои бедных», «постоянные столкновения права сильного с правом того, кто пришел первым». Характеризуя это предгосударственное состояние, Руссо пишет: «Нарождающееся общество пришло в состояние самой страшной войны: человеческий род, погрязший в пороках и отчаявшийся, не мог уже ни вернуться назад, ни отказаться от злосчастных приобретений, им сделанных».

Выход из таких условий, инспирированный «хитроумными» доводами богатых и вместе с тем обусловленный жизненными интересами всех, состоял в **соглашении о создании государственной власти и законов,** которым будут подчиняться все. Однако, потеряв свою естественную свободу, бедные не обрели свободы политической. Созданные путем договора государство и законы «наложили новые путы на слабого и придали новые силы богатому, безвозвратно уничтожили естественную свободу, навсегда установили закон собственности и неравенства, превратили ловкую узурпацию в незыблемое право и ради выгоды нескольких честолюбцев обрекли с тех пор весь человеческий род на труд, рабство и нищету».

Неравенство частной собственности, дополненное политическим неравенством, привело, согласно Руссо, в конечном

счете к абсолютному неравенству при деспотизме, когда по отношению к деспоту все равны в своем рабстве и бесправии.

В противовес такому ложному, порочному и пагубному для человечества направлению развития общества и государства Руссо развивает свою концепцию «создания Политического организма как подлинного договора между народами и правителями».

При этом основную задачу **подлинного общественного** договора, кладущего начало обществу и государству и знаменующего превращение скопления людей в суверенный народ, а каждого человека — в гражданина, он видит в создании «такой формы ассоциации, которая защищает и ограждает всею общею силою личность и имущество каждого из членов ассоциации и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде».

Каждый, передавая в общее достояние и ставя под единое высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, превращается в нераздельную часть целого. Последствия общественного договора, по Руссо, таковы: «Немедленно вместо отдельных лиц, вступающих в договорные отношения, этот акт ассоциации создает условное коллективное Целое, состоящее из стольких членов, сколько голосов насчитывает общее собрание. Это Целое получает в результате такого акта свое единство, свое общее я, свою жизнь и волю. Это лицо юридическое[1], образующееся, следовательно, в результате объединения всех других, некогда именовалось **Гражданскою общиной,** ныне же именуется **Республикою,** или **Политическим организмом:** его члены называют этот Политический организм **Государством,** когда он пассивен, **Сувереном,** когда он активен, **Державою** — при сопоставлении его с ему подобными. Что до членов ассоциации, то они в совокупности получают имя **народа,** а в отдельности называются **гражданами** как участвующие в верховной власти и **подданными** как подчиняющиеся законам Государства».

Обосновываемая Руссо концепция общественного договора выражает в целом идеальные его представления о государстве и праве.

[1] В оригинале *«person publique»*, т. е. публичная персона или публичная личность.

Основная мысль Руссо состоит в том, что только установление государства, политических отношений и законов, соответствующих его концепции общественного договора, может оправдать — с точки зрения разума, справедливости и права — переход от естественного состояния в гражданское. Подобные идеальные представления Руссо находятся в очевидном противоречии с его же суждениями о том, что появление частной собственности и неравенства в общественных отношениях породило объективную необходимость перехода к государству.

Уже первое предложение «Общественного договора»: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах» — нацеливает на поиски путей разрешения этого противоречия с ориентацией на идеализированные черты «золотого века» естественного состояния (свобода, равенство и т. д.). Подобная идеализация естественного состояния диктуется идеальными требованиями Руссо к гражданскому состоянию, которое должно в новой (политической) форме возместить людям то, что они якобы уже имели до образования государства и чего они, следовательно, несправедливо лишены в условиях сложившейся неправильной государственности. Таким образом, завышение достоинств прошлого дает руссоистской доктрине надлежащие высокие критерии и масштаб для критики современности и требований к будущему. Кстати говоря, по той же самой логике, но с противоположными целями сторонники абсолютной монархии, напротив, утверждали, что человек рождается бесправным подданным.

В трактовке Руссо современный ему феодальный строй, критически соотнесенный с буржуазно-демократическими принципами общественного договора, лишается своей легитимности, справедливого и законного характера — словом, права на существование: он держится не на праве, а на силе. В плоскости же соотношения сил проблема, по оценке Руссо, выглядит следующим образом: «...пока народ принужден повиноваться и повинуется, он поступает хорошо; но если народ, как только получает возможность сбросить с себя ярмо, сбрасывает его — он поступает еще лучше; ибо, возвращая себе свободу по тому же праву, по какому ее у него похитили, он либо имеет все основания вернуть ее, либо же вовсе не было оснований ее у него отнимать». Такой подход, по существу, обосновывал и оправдывал насильственный, революционный путь низвержения феодальных порядков.

Но сила, согласно Руссо, не создает права — ни в естественном, ни в гражданском состоянии. Моральное вообще не может быть результатом физической мощи. «Право сильнейшего» он называет правом в ироническом смысле: «Если нужно повиноваться, подчиняясь силе, то нет необходимости повиноваться, следуя долгу; и если человек больше не принуждается к повиновению, то он уже и не обязан это делать. Отсюда видно, что слово *право* ничего не прибавляет к силе. Оно здесь просто ничего не значит».

Основой любой законной власти среди людей могут быть лишь соглашения. «Несомненно, — писал Руссо, — существует всеобщая справедливость, исходящая от разума, но эта справедливость, чтобы быть принятой нами, должна быть взаимной... Необходимы, следовательно, соглашения и законы, чтобы объединить права и обязанности и вернуть справедливость к ее предмету».

Смысл перехода к государству подлинного общественного договора Руссо трактует следующим образом: то, что отчуждается у каждого изолированного индивида в пользу образуемого по общественному договору целого (народа, суверена, государства) в виде естественного равенства и свободы, возмещается ему (но уже как неразрывной части этого целого, члену народа-суверена, гражданину) в виде договорно установленных (позитивных) прав и свобод. Происходит, говоря словами Руссо, как бы эквивалентный «обмен» естественного образа жизни людей на гражданский образ жизни.

Благодаря общественному договору все оказываются «равными в результате соглашения и по праву».

Вместе с тем Руссо отмечает, что «при дурных Правлениях это равенство лишь кажущееся и обманчивое; оно служит лишь для того, чтобы бедняка удерживать в его нищете, а за богачом сохранить все то, что он присвоил». Не отрицая самой частной собственности, Руссо вместе с тем выступает за относительное выравнивание имущественного положения граждан и с этих эгалитаристских позиций критикует роскошь и излишки, поляризацию богатства и бедности. В общественном состоянии, считает Руссо, «ни один гражданин не должен обладать столь значительным достатком, чтобы иметь возможность купить другого, и ни один — быть настолько бедным, чтобы быть вынужденным себя продавать; это предполагает в том, что касается до знатных и богатых, ограничение размеров их имущества и

влияния, что же касается до людей малых — умерение скаредности и алчности».

В основе общественного договора и правомочий формируемого суверенитета лежит общая воля. Руссо при этом подчеркивает отличие **общей воли** от **воли всех:** первая имеет в виду общие интересы, вторая — интересы частные и представляет собой лишь сумму изъявленной воли частных лиц. «Но, — поясняет он, — отбросьте из этих изъявлений воли взаимно уничтожающиеся крайности; в результате сложения оставшихся расхождений получится общая воля».

Отстаивая господство в государстве и его законах общей воли, Руссо резко критикует всевозможные **частичные ассоциации,** партии, группы и объединения, которые вступают в неизбежную конкуренцию с сувереном. Их воля становится общей по отношению к своим членам и частной по отношению к государству. Это искажает процесс формирования подлинной общей воли граждан, поскольку оказывается, что голосующих не столько, сколько людей, а лишь столько, сколько организаций. «Наконец, когда одна из этих ассоциаций настолько велика, что берет верх над всеми остальными, получится уже не сумма незначительных расхождений, но одно-единственное расхождение. Тогда нет уже больше общей воли, и мнение, которое берет верх, есть уже не что иное, как мнение частное». В этой связи Руссо присоединяется к мнению **Макиавелли** о том, что «наличие сект и партий» причиняет вред государству. «Если же имеются частичные сообщества, то следует увеличить их число и тем предупредить неравенство между ними».

Проводимое Руссо различие воли всех и общей воли по-своему отражает то обстоятельство, что в гражданском состоянии имеется различие между индивидом как частным лицом (со своими частными интересами) и тем же самым индивидом в качестве гражданина — члена «публичной персоны», носителя общих интересов. Данное различение, которое в дальнейшем легло в основу концепции прав человека и гражданина и сыграло значительную роль в конституционно-правовом закреплении результатов французской буржуазной революции, по сути дела, имеет в виду раздвоение индивида на члена гражданского общества (человека) и гражданина государства.

В общем виде **пределы государственной власти** в ее взаимоотношениях с индивидом, согласно Руссо, ставятся тем, что «су-

верен, со своей стороны, не может налагать на подданных узы, бесполезные для общины; он не может даже желать этого, ибо как в силу закона разума, так и в силу закона естественного ничто не совершается без причины». Обязательства, связывающие людей с общественным организмом (государством), непреложны лишь потому, что они взаимны, предусматривают равенство их прав и обязанностей.

Вместе с тем **суверен,** согласно Руссо, **не связан собственными законами.** Если бы суверен предписал сам себе такой закон, от которого он не мог бы себя освободить, это, по мысли Руссо, противоречило бы самой природе политического организма: «Нет и не может быть никакого основного закона, обязательного для Народа в целом, для него не обязателен даже Общественный договор».

Суверен «стоит выше и судьи, и Закона». Именно с таким пониманием роли суверена Руссо связывает представление о его праве помилования или освобождения виновного от наказания, предусмотренного законом и определенного судом.

Власть суверена, по Руссо, включает в себя его безусловное право на жизнь и смерть подданных. «Итак, — пишет он, — гражданину уже не приходится судить об опасности, которой Закону угодно его подвергнуть, и когда государь говорит ему: «Государству необходимо, чтобы ты умер», то он должен умереть, потому что только при этом условии он жил до сих пор в безопасности и потому что его жизнь не только благодеяние природы, но и дар, полученный им на определенных условиях от Государства».

Такой антииндивидуалистической формулировки нет даже у этатиста Гоббса.

В своей идеализированной конструкции народного суверенитета Руссо отвергает требования каких-либо гарантий защиты прав индивидов в их взаимоотношениях с государственной властью. «Итак, — утверждает он, — поскольку суверен образуется лишь из частных лиц, у него нет и не может быть таких интересов, которые противоречили бы интересам этих лиц; следовательно, верховная власть суверена нисколько не нуждается в поручителе перед подданными, ибо невозможно, чтобы организм захотел вредить всем своим членам».

Соответствующие гарантии, согласно Руссо, нужны против подданных, чтобы обеспечить выполнение ими своих обязательств перед сувереном. Отсюда, по мысли Руссо, и происте-

кает необходимость принудительного момента во взаимоотношениях между государством и гражданином. «Итак, — отмечает он, — чтобы общественное соглашение не стало пустою формальностью, оно молчаливо включает в себя такое обязательство, которое одно только может дать силу другим обязательствам: если кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принужден всем Организмом, а это означает не что иное, как то, что его силою принудят быть свободным».

В целом общественное соглашение, по словам Руссо, дает политическому организму (государству) неограниченную власть над всеми его членами. Эту власть, направляемую общей волей, он и именует **суверенитетом.** По смыслу концепции Руссо, **суверенитет един,** и речь вообще может и должна идти об одном-единственном суверенитете — **суверенитете народа.** При этом под «народом» как единственным сувереном у Руссо имеются в виду все участники общественного соглашения (т. е. взрослая мужская часть всего населения, всей нации), а не какой-то особый социальный слой общества (низы общества, бедные, «третье сословие», «трудящиеся» и т. д.), как это стали трактовать впоследствии радикальные сторонники его концепции народного суверенитета (якобинцы, марксисты и т. д.).

С пониманием суверенитета как общей воли народа связаны и утверждения Руссо о том, что **суверенитет неотчуждаем и неделим.** Как отчуждение суверенитета от народа в пользу тех или иных лиц или органов, так и его деление между различными частями народа, по логике учения Руссо, означали бы отрицание суверенитета как общей воли всего народа.

Народ как суверен, как носитель и выразитель общей воли, по Руссо, «может быть представляем только самим собою». «Передаваться, — подчеркивает он, — может власть, но никак не воля». Тем самым Руссо, по существу, отрицал как представительную форму власти (парламент или другой законодательный орган в форме народного представительства), так и принцип и идеи разделения верховной, суверенной власти в государстве на различные власти.

Законодательная **власть** как собственно суверенная, государственная власть может и должна, по Руссо, осуществляться только самим народом-сувереном непосредственно. Что же касается исполнительной власти, то она, «напротив, не может принадлежать всей массе народа как законодательнице или су-

верену, так как эта власть выражается лишь в актах частного характера, которые вообще не относятся к области Закона, ни, следовательно, к компетенции суверена, все акты которого только и могут быть, что законами».

Исполнительная власть (правительство) создается не на основе общественного договора, а по решению суверена в качестве посредствующего организма для сношений между подданными и сувереном.

Поясняя соотношение законодательной и исполнительной властей, Руссо отмечает, что всякое свободное действие имеет две причины, которые сообща производят его: одна из них — моральная, другая — физическая. Первая — это воля, определяющая акт; вторая — сила, его исполняющая. «У Политического организма — те же движители; в нем также различают силу и волю: эту последнюю под названием **законодательной власти,** первую — под названием **власти исполнительной».**

Исполнительная власть уполномочена сувереном приводить в исполнение законы и поддерживать политическую и гражданскую свободу. Устройство исполнительной власти в целом должно быть таково, чтобы «оно всегда было готово жертвовать Правительством для народа, а не народом для Правительства».

В зависимости от того, кому вручена исполнительная власть (всем, некоторым, одному), Руссо различает такие формы правления, как **демократия, аристократия, монархия.** Эти различия в учении Руссо играют подчиненную роль, поскольку предполагается, что во всех формах правления суверенитет и законодательная власть принадлежат всему народу. В общем виде Руссо отмечает, что «демократическое Правление наиболее пригодно для малых Государств, аристократическое — для средних, а монархическое — для больших».

При этом всякое правление посредством законов Руссо считает **республиканским правлением.** «Таким образом, — подчеркивает он, — я называю Республикой всякое Государство, управляемое посредством законов, каков бы ни был при этом образ управления им».

Для поддержания положений общественного договора и контроля за деятельностью исполнительной власти, по мысли Руссо, периодически должны созываться **народные собрания,** на которых следует ставить на голосование в отдельности два вопроса: «Первое: угодно ли суверену сохранить настоящую фор-

му Правления. Второе: угодно ли народу оставить управление в руках тех, на кого оно в настоящее время возложено».

Народ, по Руссо, имеет право не только изменить форму правления, но и вообще расторгнуть само общественное соглашение и вновь возвратить себе естественную свободу.

Руссо различает **четыре рода законов:** политические, гражданские, уголовные и законы четвертого рода, «наиболее важные из всех», — «нравы, обычаи и особенно мнение общественное». При этом он подчеркивает, что к его теме общественного договора относятся только политические законы.

Применительно к этим **политическим (основным) законам** Руссо отмечает, что в них всеобщий характер воли сочетается со всеобщностью предмета, поэтому такой закон рассматривает подданных как целое (а не как индивидов), а действия как отвлеченные (но не как отдельные поступки).

Цель всякой системы законов — **свобода** и **равенство.** Свобода, подчеркивает Руссо, вообще не может существовать без равенства. «Именно потому, что сила вещей всегда стремится уничтожить равенство, сила законов всегда должна стремиться сохранять его».

В духе Монтескьё и других авторов Руссо говорит о необходимости учета в законах своеобразия географических факторов страны, занятий и нравов народа и т. д. «Кроме правил, общих для всех, каждый народ в себе самом заключает некое начало, которое располагает их особым образом и делает его законы пригодными для него одного». И следует дождаться поры зрелости народа, прежде чем подчинять его законам: «Если же ввести законы преждевременно, то весь труд пропал». С этих позиций он критикует Петра I за то, что он подверг свой народ «цивилизации чересчур рано», когда тот «еще не созрел для уставов гражданского общества»; Петр «хотел сначала создать немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы создавать русских».

Законы — необходимые условия гражданской ассоциации и общежития. Но создание системы законов — дело великое и трудное, требующее больших знаний и проницательности для достижения **союза разума и воли в общественном организме.** Это «порождает нужду в Законодателе», под которым имеются в виду учредители государств, реформаторы в области политики, права и морали.

Великого законодателя Руссо сравнивает с механиком-изобретателем машины и создателем образца, а великого правителя — с рабочим, который лишь собирает и пускает в ход машину. «Тот, кто берет на себя смелость дать установления какому-либо народу, — поясняет Руссо задачи и роль великого законодателя, — должен чувствовать себя способным изменить, так сказать, человеческую природу, превратить каждого индивидуума, который сам по себе есть некое замкнутое и изолированное целое, в часть более крупного целого, от которого этот индивидуум в известном смысле получает свою жизнь и свое бытие; переиначить организм человека, дабы его укрепить; должен поставить на место физического и самостоятельного существования, которое нам всем дано природой, существование частичное и моральное».

Но такой великий законодатель, поясняет Руссо, — это учредитель государства, а не магистратура или суверен. Деятельность такого необыкновенного законодателя просвещает народ и подготавливает необходимую почву для его собственного выступления в качестве законодателя.

Законодательную власть Руссо характеризует как «сердце Государства». «Не законами живо Государство, — пишет он, — а законодательной властью. Закон, принятый вчера, не имеет обязательной силы сегодня; но молчание подразумевает молчаливое согласие, и считается, что суверен непрестанно подтверждает законы, если он их не отменяет, имея возможность это сделать».

В случаях крайней опасности, когда речь идет о спасении государственного строя и отечества, «можно приостанавливать священную силу законов» и особым актом возложить заботу об общественной безопасности на «достойнейшего», т. е. учредить диктатуру и избрать диктатора. При этом Руссо подчеркивал краткосрочный характер такой диктатуры, которая ни в коем случае не должна быть продлена.

Своим учением о законе как выражении общей воли и о законодательной власти как прерогативе неотчуждаемого народного суверенитета, своей концепцией общественного договора и принципов организации государства Руссо оказал огромное воздействие на последующее развитие государственно-правовой мысли и социально-политической практики. Его доктрина стала одним из основных идейных источников в процессе подготовки и проведения французской буржуазной революции, особенно на ее якобинском этапе.

9. Якобинцы

Якобинская политико-правовая идеология — органическая часть, неотъемлемый компонент общественного сознания той бурной революционной эпохи, которую Франция пережила на исходе XVIII в. Его напряжение, типические черты, язык закономерно преломились в этой идеологии, оставив на ней свой глубокий отпечаток, в немалой степени сформировав ее облик. Общественное революционное сознание Франции рассматриваемой поры отличали два кардинальных момента: страх и надежда. Страх за революцию, которая может быть уничтожена ее врагами. Страх толкает к насилию. Насилие порой является защитной реакцией, инспирируемой идеей возмездия и оправдывающей себя целым рядом аргументов. Оно поочередно направляется на различные объекты и порождает свои мифы, стержнем которых является **идея заговора. Спасение от заговоров видят в терроре** по отношению к недоброжелателям и противникам революции, в число которых может попасть почти каждый.

Присутствие надежды в общественном революционном сознании питает вера в радикальность и быстроту совершаемых социальных преобразований, а также восприятие последних как неизбежных, окончательных и необратимых перемен. В «пространстве» вот таким образом наэлектризованного общественного сознания зреют, возникают и функционируют политико-юридические идеи Ж. П. Марата и М. Робеспьера.

Применительно к **Жан Полю Марату** (1743—1793) это суждение требует некоторой корректировки, поскольку первое, наиболее обстоятельное и систематическое изложение своих политических взглядов он дал еще в 1774 г. в памфлете «Цепи рабства». Примерно тот же круг вопросов (но с явным акцентом на юридическую проблематику) рассматривает Марат во второй своей крупной работе предреволюционного периода — в «Плане уголовного законодательства» (1780).

Центральная тема названных произведений — деспотизм: его истоки, методы и средства установления деспотической власти, ее последствия, пути и формы борьбы с ней и т. п. Марат полагает, что в конечном счете деспотизм вырастает из стремления-страсти индивида первенствовать, из свойственной человеческой натуре жажды властвовать. «Любовь к всевластию естественно присуща людскому сердцу, которое при любых ус-

ловиях стремится первенствовать. Вот основное начало тех злоупотреблений властью, которые совершают ее хранители, вот источник рабства среди людей».

Бытие деспотического типа правления предзадано, по Марату, генезисом государственности: она появляется на свет в результате насилия. «Своим происхождением государства обязаны насилию, почти всегда их основатель — какой-либо удачливый разбойник». Мысль о разбойничьем действии как об акции, открывшей собой историю политических учреждений, не вполне вписывается в ту концепцию генезиса государства, которая широко бытовала в социальной философии Просвещения, — в концепцию договорного происхождения государства. Чувствуя, вероятно, этот диссонанс, Марат в «Плане уголовного законодательства» присоединяется к мнению, разделявшемуся просветителями. Марат полагает, что при выяснении природы уз, связующих общество, «с абсолютной неизбежностью приходится допустить наличие соглашения между его членами. Равные права, обоюдные выгоды, взаимопомощь — вот каково должно быть основание этого соглашения». Принятие идеи общественного договора не сопровождается, однако, у Марата попытками сколько-нибудь непротиворечиво увязать ее с собственной, ранее высказанной им мыслью о том, что государство возникло вследствие насилия.

Чтобы прийти к «хорошо устроенному государству», необходимо будет разделить публичную власть между большим числом должностных лиц. Поставленные все как один в зависимость от народа, они должны быть независимыми друг от друга, должны взаимно уравновешивать, умерять и сдерживать друг друга. В «хорошо устроенном государстве» высшая власть, по убеждению Марата, принадлежит всему народу в целом. Он один (сам или через своих представителей) — суверен и верховный законодатель. Сам народ и следит за исправным выполнением своих же законов. Там, где народ — суверен, достижимо и народное благополучие. Для него (благополучия народа) требуются три вещи: «подданным — священные права, государству — непреложные законы, правительству — неодолимые пределы власти». Перечень того, что необходимо для народного благополучия, не случайно открывается правами подданных, правами людей. Согласно Марату, именно их осуществление составляет (вернее, должно составлять) цель политического сообщества.

Марат различает естественные и гражданские права индивидов. Первые изначальны, вторые производны от них. Посредником между ними выступает общество. В работе «Конституция, или Проект Декларации прав человека и гражданина» (август 1789 г.) Марат писал, что «взаимные права» людей восходят к естественному праву человека. Они устанавливаются обществом и благодаря общественному договору приобретают священный, непререкаемый характер. Права человека «вытекают единственно из его потребностей». Усмотрение источника права в потребностях индивида, т. е. в состоянии испытываемой им нужды в предметах, обеспечивающих ему существование и развитие, — реалистический элемент маратовского правопонимания.

Марат слабо верит в возможность покончить с деспотическими режимами путем реформирования сложившихся государственно-правовых порядков. Его конечная надежда — **восстание масс, стихийный народный мятеж, расправа над господами,** власть предержащими, врагами отечества и проч. Однако неорганизованные мятежные выступления масс вырождаются в бунт, «всегда безуспешный и легко подавляемый». Чтобы в «минуты всеобщего брожения» предотвратить наступление такого исхода, нужен, по Марату, смельчак, который станет во главе недовольных и поведет их на угнетателей, необходим «выдающийся ум, подчиняющий себе умы, мудрец, способный руководить действиями необузданной и непостоянной толпы». Уже здесь, в этих словах (они из «Цепей рабства») содержится в зародыше та **идея** выдвижения народного трибуна или установления **диктатуры** (на древнеримский манер), которую Марат особенно настойчиво развивает и пропагандирует в годы революции. В эти годы во Франции под «диктатурой» многие разумели личную власть, не связанную никакими законами и абсолютно исключающую всякую демократию.

Согласно Марату, назначение диктатуры — «уничтожить изменников и заговорщиков». Кто же они? Фактически все находящиеся вне партии, которая состоит «только из неимущих классов, из плебса, без знаний, средств, вождей». Свое предназначение диктатура выполняет методами революционного террора. Не исключено, правда, что в борьбе с врагами революции придется сначала разоблачать и осуждать их происки, использовать против них легальные средства. Однако решающее слово в этой борьбе должно принадлежать гильотине и петле. Оправ-

дывая свои призывы к «кровавым расправам», Марат пояснял: «Никто не питает большего омерзения к пролитию крови, чем я, но чтобы помешать пролитию потоков, я настаиваю на пролитии нескольких ее капель». Он убежден, что воцаряющийся на мгновение (разумеется, историческое мгновение) «деспотизм свободы» силой покончит с деспотизмом королей, а «несколько своевременно отрубленных голов надолго сдержит врагов общества и на целые столетия избавит великую нацию от бедствий нищеты и ужасов войны».

Во взглядах Марата парадоксальным образом совмещаются концепция народного суверенитета, защита принципа разделения властей, мысль о создании системы сдержек и противовесов в механизмах управления государством, апология прав человека и критика произвола с идеями единовластного диктатора и беспощадного террора, с игнорированием правовых гарантий безопасности индивида в условиях революции и т. п.

Появление откровенно авторитарной компоненты в политической теории Марата после июля 1789 г. отражает, конечно, в первую очередь поиск надежных экстраординарных мер, способных спасти начавшуюся революцию. Однако дело, наверное, было не только в этом. Сработали также некоторые негативные эмоциональные факторы, дали себя знать определенные мировоззренческие установки. Влиял исторический пессимизм Марата: его мнение об изначальной испорченности («властолюбии») людей, неверие в позитивно-творческие потенции общества, убеждение в том, что пришествие деспотических форм общежития практически неизбежно. Преодолеть действие этих отрицательных явлений и тенденций, наполняющих историю, может, по Марату, в итоге лишь насилие. Особенно в обстановке революции Марат, подобно многим своим современникам, очень уповал на репрессии, устрашение, наказания. Он надеялся, что посредством насилия, карательных мер революционеры сумеют обезвредить врагов народа, устранить все пороки общества, радикально переустроить страну и добиться торжества справедливости.

Симбиоз либерально-демократических и авторитарных идей, аналогичный маратовскому, присущ целому ряду политических доктрин эпохи Великой французской революции. Едва ли не доминирующая среди них (особенно — в апогее революции) — система государственно-правовых воззрений М. Робеспьера.

В литературном наследии **Максимилиана Робеспьера (1758—1794)** нет таких отдельных крупных произведений, как, например, сочинения Марата «Цепи рабства» и «План уголовного законодательства». Но его деятельность в качестве политического лидера и идеолога якобинского движения протекала необычайно интенсивно. Одних только речей за период с 1789 по 1794 г. он произнес свыше 600. Собственно теоретико-аналитическое рассмотрение проблем политики, права, государства, законодательства представлено у Робеспьера сравнительно скромно. В этом плане выделяются прежде всего его знаменитые речи «О Конституции» (10 мая 1793 г.), «О принципах революционного правления» (25 декабря 1793 г.), «О принципах политической морали» (5 февраля 1794 г.) и др.

Социальный проект Робеспьера не оригинален. Он таков: общество мелких производителей, где каждый владеет землей, маленькой мастерской, лавкой, способными прокормить его семью, и где человек прямо обменивается произведенными им продуктами с другими равными ему людьми. Стало быть, заветная **цель Робеспьера — образцовый мелкобуржуазный строй.** У него нет намерения выйти за пределы мира частной собственности.

Содержание соответствующего пробуржуазного государственно-правового идеала Робеспьера почти не менялось на протяжении всей его революционной деятельности. Робеспьеровская концепция идеальной республики не есть порождение непосредственного опыта, она — плод интеллектуальной доктрины, проистекающей в основном из сочинений Руссо и Монтескьё. Особенно велико влияние на эту концепцию политического учения Руссо. Робеспьер раскрыл, развил и обогатил ряд узловых положений своего идейного предтечи: о естественных правах человека, форме правления, представительной системе, границах частной собственности и др.

Смысловым ядром совокупности политико-юридических воззрений Робеспьера являются положения о государственной власти, об аппарате государства, о принципах его построения и функционирования. Согласно Робеспьеру, три начала должны лежать в фундаменте политического союза. Первое из них — охрана и обеспечение естественных прав гражданина, развитие всех его способностей. Второе — право каждого гражданина на участие в законодательстве и управлении, обусловленное естественным равенством и прирожденной свободой людей. Третье —

верховенство власти народа в государстве. Народ в любой ситуации правомочен сам решать свою судьбу. «Если один из членов общества подвергается угнетению, то налицо угнетение всего общества. Если общество подвергается угнетению, то налицо угнетение каждого члена общества. Право на сопротивление угнетению есть следствие из других прав человека». Тезисы о суверенности народа и о том, что не может быть свободным общество, не освободившееся от угнетения и произвола буквально каждого своего члена, стали ценным приобретением прогрессивной политической мысли.

Поначалу Робеспьер полагал, что возможность народа, всех граждан пользоваться свободой и уважением не обусловлена напрямую той или иной комбинацией правительственных учреждений и законов. Но по мере развертывания и углубления революции он сильнее ощущает неодинаковость социально-политического содержания различных форм правления. Теперь уже однозначно негативно, как порочный, характеризуется им монархический принцип организации государственной власти и отстаивается необходимость последовательно республиканского устройства страны. Фактически до конца 1793 г. Робеспьер резко возражает и против диктаторских средств и методов осуществления публичной власти. Убеждение его таково: «выносить смертный приговор всякому, кто предложит диктатуру, триумвират или любую другую форму власти, наносящую вред режиму свободы, установленному Французской республикой».

В тот период Робеспьер видит гарантию режима свободы не столько в ужесточении репрессий против его недругов, сколько в надежном функционировании самих республиканских государственно-правовых механизмов обеспечения общественной и индивидуальной свободы. В речи «О Конституции» он призывает Конвент осуществить разделение власти, четко отделить законодательные учреждения от административного аппарата, предусмотреть сокращение сроков полномочий всех должностных лиц (особенно тех, кто обладает широкими прерогативами), поставить этих лиц в действительную зависимость от суверена, т. е. народа (а не от отдельных персон).

Решительная критика Робеспьером феодально-монархических установлений, боевой демократизм развитых им республиканских взглядов делают вождя якобинцев заметной фигурой в истории учений о политике и власти, праве и государстве Нового времени. Но самостоятельность и своеобразие Робеспьера

как политического мыслителя базируется в значительной степени на разработанной им **концепции конституционного и революционного правительства.**

С выдвижением этой концепции существенно преображается весь комплекс робеспьеровских политико-юридических идей. Более очевидным становится в них тяготение к авторитарным формам властвования. Явственно ощущается теперь уклон в сторону правового нигилизма и т. д.

Разграничение двух типов правительства дано в речи «О принципах революционного правления». Робеспьер высказывает в ней ту точку зрения, что «конституционный корабль» строится с расчетом на плавание исключительно в «спокойном море», в атмосфере, где ему не надо идти «навстречу противному ветру». Цель конституционного правительства — сохранять уже утвердившуюся республику, заниматься главным образом гражданской свободой, сберегать индивидов от злоупотреблений, допускаемых публичной властью, и т. п. «Конституция — это режим победоносной и мирной свободы».

Совсем другим представляется Робеспьеру правительство революционное. Оно предназначено для того, чтобы действовать в бурных обстоятельствах: когда на море не штиль, а шторм, когда в стране бушует революция. Собственно говоря, такое правительство есть непосредственный продукт и вместе с тем прямое орудие совершаемой революции. Тут очень важно зафиксировать и постоянно иметь в виду понимание Робеспьером самой сути революции. По Робеспьеру, она означает в первую очередь состояние войны в обществе. «Революция — это война свободы против ее врагов».

Отождествление революции с войной сильно повлияло на характер робеспьеровского видения лагеря «врагов свободы», а также на трактовку Робеспьером задач и методов борьбы с теми, кого сочтут находящимися в этом лагере. Кто же они? Понятно, что всякого рода заговорщики, нападающие на свободу и пытающиеся ее уничтожить, лица, противящиеся мероприятиям революции. Но не только они одни. Контрреволюционерами объявляются все носители «безнравственного», «неблагоразумного», «растленного». «Врагам свободы», контрреволюционерам революционное правительство должно нести только смерть.

Обстановка войны диктует, по Робеспьеру, правительству необходимость действовать чрезвычайно активно и — глав-

ное — «быть более свободным в своих движениях», чем бывают институты власти в обычное время. Здесь нетрудно распознать оправдание сверхконцентрации властных полномочий в центре, жесткой государственной регламентации общественных процессов и совет отложить в сторону провозглашенные в Конституции республиканские принципы политической жизни, прав человека, народный суверенитет, которые стесняют правительство, не позволяют ему «быть более свободным в своих, движениях». Призыв же предоставить правительству возможность на период революции (т. е. войны) руководствоваться «менее единообразными и менее строгими правилами» воспринимается как санкция на несвязанность центральной власти законами суверена (либо на превращение официальных предписаний, норм в простые инструменты политики правящей группировки).

Конечно, Робеспьер сознает, чем чревата власть революционного правительства. Посему следуют его успокоительно-обнадеживающие слова о том, что данное правительство избегнет произвола, станет заботиться лишь о благе народа, справедливости и т. п. Залогом служения революционной власти интересам общества, правам человека, свободе будут... «честность», «чистота», добродетели тех, кто держит в своих руках бразды государственного управления. Такая иллюзия относительно моральной порчи властвующих как первопричины перерождения и гибели республиканского строя, утраты нацией свободы типична для идеологов просветительского толка. Она не случайна у людей, искренне веривших во всемогущество духовно-волевых начал, разума и нравственности и не способных открыть и осмыслить исторические, экономические, классовые, социокультурные истоки политических противоречий и конфликтов, напряжений и недугов.

Чтобы «честность», добродетели революционного правительства победили в войне, надо, согласно Робеспьеру (занявшему с лета 1793 г. руководящее положение в Комитете общественного спасения), дополнить и подкрепить их террором. Именно благодаря террору эти добродетели станут, так думает Робеспьер, по-настоящему всесильными, позволят в конце концов умиротворить и спасти страну, ввести республиканско-конституционные порядки. В робеспьеровских рассуждениях о принципах политической морали (!) содержится следующая легитимация террористического режима: «То, что деспот управля-

ет своими забитыми подданными террором, он прав как деспот. Подавите врагов свободы террором — и Вы будете правы как основатели республики. Революционное правление — это деспотизм свободы против тирании».

Робеспьер, кажется, не замечает, что «деспотичная свобода» есть такой же нонсенс, как «свободолюбивая деспотия». Вероятно, он идеологически и психологически «закрыт» для восприятия мысли о неминуемости завершения всякой террористической политики (проводится ли она от имени деспота или от какого-то другого имени) смертью свободы и прав человека, уничтожением безвинных людей. **Апология террора,** в особенности его якобинская практика, опрокидывает проповедовавшийся Робеспьером конституционно-республиканский идеал.

Мотивы, побудившие Робеспьера защищать тезис об обязательности обращения к мерам насилия, применения террора в борьбе со старым порядком ради установления республиканско-демократического строя, «подсказаны» ему определенными мировоззренческими и идеологическими представлениями. Среди них — стойкая убежденность в том, что война потребна не только для уничтожения контрреволюционеров (открытых и тайных), но и для искоренения слабостей человеческой натуры, пороков, предрассудков, ибо также они прокладывают путь королевской власти. **Робеспьер уподобляет террор справедливости,** которую считает эманацией добродетели. Почитая террор за добродетельное средство, он, кроме того, усматривает в нем «следствие общего принципа демократии».

Робеспьер, правда, уточняет, что террор надобно пускать в ход «при наиболее неотложных нуждах отечества». Но кто и по каким конкретно критериям будет определять, когда и на какой срок возникают эти «наиболее неотложные нужды»? Ясного ответа на такие вопросы нет. В сознании Робеспьера и его сторонников, спасателей Отечества, подспудно присутствует мысль о возможности мерами насилия заставить нацию построить свободное, справедливое общество, а равно мысль о пригодности некоторых упомянутых мер и в условиях жизни будущего республиканско-конституционного государства.

Господство силы над правом, правовой нигилизм разрушают свободу, делают ее беззащитной перед лицом тирании, заводят народную революцию в тупик. Трагедия Робеспьера, трагедия якобинской диктатуры — закономерный итог стечения многих

обстоятельств. Не самое последнее среди них — как раз проявленное якобинцами в теории и на практике «величайшее пренебрежение» правовыми началами социальной жизни.

10. Французский социализм

XVIII век в Европе намного превзошел два предшествовавших ему столетия по количеству и уровню появившейся в этот век социалистической литературы разного рода. Из работ, носящих собственно теоретический характер, несомненно выделяются вышедшие во Франции «Кодекс природы, или Истинный дух ее законов» (1755 г.), автором которого считается Морелли, и сочинения Г. Мабли: «О правах и обязанностях гражданина», «О законодательстве, или Принципы законов» и др. Оба писателя стояли на позициях отрицания частной собственности и всего с нею связанного и полагали идеальным строй, основанный на общности имуществ.

Главный труд Морелли — «Кодекс природы» — крупная веха в истории социалистических учений. Среди многих иных законоположений в нем излагаются также «Законы о форме правления, долженствующие предупредить всякую тиранию» и «Законы об управлении». На будущее Морелли планирует следующее административное (и экономическое) деление страны: провинции, города, трибы (роды, части городов), семьи. Основная структура публичной власти складывается, согласно «Кодексу природы», так. Каждый член семейства по достижении 50 лет становится членом сената своего города («Частного сената») и пользуется в делах управления городом правом совещательного и решающего голоса. Из состава городских сенаторов образуется ежегодно обновляемый Верховный сенат. «Частным сенатам совместно с Верховным сенатом будет принадлежать вся политическая власть; это значит, что они будут в определенной форме и без осуждения приказывать то, что формально предписывается законами». Функция же непосредственно Верховного сената — осуществлять надзор за тем, чтобы решения и регламенты каждого города не противоречили государственным законам и чтобы принимаемые меры полицейского и хозяйственного характера разумно соответствовали распределительным и иным законам.

Кроме системы сенатов предусматривается целая иерархия начальников разного ранга, в частности начальника трибы, на-

чальника города, начальника провинции, наконец, главы государства (нации). Своеобразен порядок занятия таких начальнических должностей. Каждая семья поочередно дает начальника своей трибе, и он остается на этом посту пожизненно. Каждый начальник трибы поочередно в течение года исполняет обязанности начальника города. На тех же условиях каждый город дает начальника своей провинции. «Каждая провинция поочередно дает пожизненного главу всего государства». Обязанность главы государства — следить согласно приказам Верховного сената за соблюдением законов и решений, к ним относящихся, осуществлять общее управление производством и распределением, поддерживать в государстве порядок и единообразие. «Начальники городов под властью начальников провинций, а эти последние под властью главы государства будут исполнять в своих областях те же функции, какие он исполняет для всего государства».

В рассуждениях Морелли по поводу политических институтов и норм, предназначенных гарантировать нацию от рецидива тирании, нетрудно обнаружить умолчание относительно системы выборов. Это умолчание не случайно. Мыслителю кажется, что выборность нарушает принцип равенства, поскольку в обществе равных все в одинаковой степени достойны быть избранными. Тут хорошо видно, к каким странным выводам способна приводить абсолютизация того или иного принципа. В данном конкретном случае — принципа равенства. Понятно намерение Морелли включить в процесс отправления публично-властных функций весь народ, обосновать демократию как «естественную» государственную форму, единственно приемлемую для общества, где «ничто не будет принадлежать отдельно или в собственность кому бы то ни было, кроме тех вещей, которые каждый употребляет для удовлетворения своих потребностей, для удовольствий или для своего повседневного труда». Беспрепятственное и безбоязненное использование каждым того, что может удовлетворить его естественные и, следовательно, законные желания, составляет, по Морелли, истинную политическую свободу человека. Но такой свободы просто не может быть, если отсутствуют подобающие публично-властные и юридические механизмы ее реализации. Как раз этим механизмам плохо везет в «Кодексе природы».

«Образцовый порядок, без путаницы, без замешательства» Морелли строит в обход принципа выборности, с признанием

занятия ряда управленческих постов (начальников триб) пожизненными. Это — только одна (и, наверное, не главная) сторона проблемы. Другая сторона — **почти тотальная регламентация всех сфер социальной и личной жизни в обществе,** сумевшем исправить «недостатки политики и морали согласно законам природы». Намерение воздвигнуть здание будущего точно в соответствии с этими законами, по сугубо рационалистическим канонам воплощено в массе разнообразных и дотошных директив. Они касаются приемов учета жителей страны и имуществ, способов регулирования продуктообмена, планировки поселений, проведения свадеб, профессионального обучения детей, правил кормления грудных младенцев разведенными женами, формы одежды граждан (будничной и праздничной) и т. д.

Недреманное око государства бдительно следит за «образцовым порядком» и в области духовной культуры. «Никакой иной моральной философии, кроме той, которая трактует о плане и системе законов, не будет». «Будет существовать своего рода кодекс всех наук, где к метафизике и морали никогда не будет добавляться ничего выходящего за границы, предписанные законом». «Красноречию, поэзии и живописи дозволено будет прославлять физические и нравственные красоты природы, предметы наук, удобства и приятные стороны общества, равно как граждан, особенно отличившихся в усовершенствовании всего названного». В тисках такой навязчивой заботы о них граждане не могли бы, разумеется, выступать как активные самостоятельные личности; политическая же свобода сникла бы и зачахла, не успев расцвести.

Морелли описал в понятиях своего времени коммунистическое устройство общества. Не его вина, что в итоге получился колоритный образ **казарменного коммунизма.** Действительная история подтвердила достоверность как раз этого образа. Коммунизма в каком-либо ином обличье она человеческой цивилизации предъявить не смогла.

Не в пример Морелли **Габриель Бонно** де **Мабли** (1709—1785) воздерживался от скрупулезного описания организации всех сфер жизни в коммунистическом обществе будущего: «...у меня нет материала, чтобы соорудить такое здание». Невозможность изобразить совершенное коммунистическое общество во всех его измерениях (в том числе и политико-организационном) не обескураживает Мабли. Он рисует общую картину уто-

пической республики равенства, частично излечившейся от порожденных неравенством имуществ зол. Ознакомление с особенностями такой картины позволяет с большой долей вероятности судить о том, каким бы скорее всего вышел у Мабли подробный план политической формы коммунистического общества.

Мабли исходит прежде всего из того, что принципиально новый общественный строй необходим для обеспечения счастья народу, человечеству. Он уповает по преимуществу на мирные политические акции и на законы как на средства, которые могут обеспечить такое счастье. Но не всякие политические акции и не всякие законы. «Политика и законы общества хороши постольку, поскольку они сообразуются с намерениями провидения, которое, конечно, не связывало счастья с несправедливостью, порождаемой тщеславием и жадностью». Законодатель должен знать, к какому счастью люди призваны Природой, и уж во всяком случае «содействовать проявлению социальных качеств, побуждающих нас объединяться в общество». Природа «сделала равенство законом для наших предков». Она сделала всех людей равными, дала им одинаковые органы, одинаковые потребности и одинаковый разум. «Где вы найдете основание неравенства? Разве расточаемые ею (т. е. Природой. — *Л. М.*) на земле блага не принадлежали всем сообща? Разве она дала каждому особую вотчину? Разве она провела межи на полях?»

Чтобы приблизиться к заветному общественному состоянию, Мабли выступает за принятие целого ряда законов, **уравнительных** по своей направленности. Во-первых, закон против роскоши во всех ее видах. Государству следует культивировать простые потребности и нравы. Всякий закон, изданный в таком духе, «является спасительным и мудрым». Законы против роскоши должны распространяться на все: «на мебель, жилище, стол, слуг, одежду»; чем суровее будут эти законы, тем «менее опасным будет неравенство имущества». Во-вторых, закон об отказе государства в каком-либо покровительстве торговле и купечеству, ибо присущий коммерции дух алчности противоречит духу всякого хорошего правления. В-третьих, закон, регулирующий порядок наследования. Имущество завещателя, по Мабли, надлежит равномерно распределять между членами его семьи или даже передать в руки неимущих данной округи. В-четвертых, закон об ограничении самих владений отдельных граждан, устанавливающий их пределы.

Теперь о приемлемой для мыслителя конструкции политической власти. Согласно Мабли, народ — единственный создатель политического строя, изначальный носитель верховной власти и ее распределитель, доверяющий таковую полностью или в долях своим должностным лицам. Народ лишь тогда свободен, когда является законодателем и имеет возможность «путем разумных распоряжений принудить правительство служить только орудием и верным исполнителем законов». Институциональное закрепление принадлежащий народу суверенитет находит в избрании гражданами (каждый раз на определенный срок) депутатов, которые образуют высший законодательный орган страны — Национальную ассамблею. Она формирует правительство, выступающее органом исполнительной власти в центре. На местах эту власть представляют магистраты, также избираемые населением. Учреждения исполнительной власти подотчетны власти законодательной («общая субординация связывает все части общества»).

Вне сомнения, Г. Мабли считает демократическую республику наиболее подходящей политической оболочкой для общества, сумевшего «доработаться» до коммунистического строя. Спорадические реверансы писателя в сторону монархизма не могут приниматься всерьез, ибо он намеренно лишает сан монарха по-настоящему значимых властных полномочий, оставляя за ним преимущественно декоративно-символические функции.

Одной из самых примечательных фигур среди социалистов (коммунистов) эпохи европейского Просвещения является **Гракх** (настоящее имя Франсуа Ноэль) **Бабёф** (1760—1797). Совокупность его взглядов (бабувизм), базировавшихся на идеях Морелли и якобинцев, можно считать кульминацией развития социалистической мысли в революционной Франции конца XVIII в.

Программно-политическая установка Бабёфа — яростного противника частной собственности и всего с нею связанного — заключается в требовании на месте существовавшей прежде антинародной государственности «построить народное государство». Он уверен в том, что «народное правление должно и может обеспечить зажиточность и счастье каждого человека, нерушимое благоденствие всех членов общества». Путь к такому правлению лежит через **переходный период.** Он начинается с восстания народных масс, подготовленного конспиративной организацией революционеров. Восставшие устраняют прежние органы высшей власти, овладевают всеми правительственными

учреждениями; народу сразу предоставляется ряд экономических и социальных благ. Полнота власти в переходный период целиком сосредоточена в руках временного революционного правительства — Национального собрания, провозглашенного восставшим народом и осуществляющего диктатуру плебейства. Это Собрание включает в свой состав наиболее преданных революции и мудрых людей.

По окончании переходного периода, с утверждением коллективистских принципов социальной жизни — на основе Конституции 1793 г. — сложится единая для всей страны республиканская форма управления. Приемлема для «народного государства» французская Конституция 1793 г. потому, что «политические права граждан в ней ясно изложены и прочно гарантированы». Конституция 1793 г. объявляется «подлинным законом» французской нации, ибо «она утвердила неотъемлемые права каждого гражданина давать свое согласие на законы, осуществлять свои политические права, пользоваться правом собраний, требовать того, что он считает полезным, получать образование и не умирать от голода». Бабёф позитивно оценивает демократические институты. Он, например, придает большое значение гласности: «Правду надо говорить всегда, надо предавать ее гласности, осведомлять весь народ о том, что касается его важнейших интересов... необходимо говорить ему обо всем, постоянно показывать ему, что надо делать, и не столько бояться неудобств гласности, используемых ловкими политиками, сколько полагаться на огромную силу, всегда берущую верх над всякой политикой». В новой политической общности будет неукоснительно действовать правило: никто из управляющих и управляемых не может «стать богаче или обладать большей властью, нежели любой из их собратьев».

Бабёф и его сторонники свои привлекательные замыслы достижения «нерушимого благоденствия всех» и «счастья каждого человека» строили с прямым расчетом на решительное и жесткое руководство сверху, из центра (преимущественно волевыми, приказными методами) всеми сторонами жизнедеятельности республики (хозяйственной, политической, правовой, культурной, бытовой и т. д.) при строжайшем подчинении граждан законам, указаниям верховной администрации, при обязательном участии каждого в проводимых ею мероприятиях.

Далеко не случайными являлись рекомендации строить «народное правление» наподобие армии. Осуществимость армей-

ского образца построения системы руководства обществом, согласно Бабёфу, «доказана на опыте, поскольку оно (построение системы руководства на армейский лад. — *Л. М.)* применяется к 1 млн. 200 тыс. человек в наших 12 армиях (что возможно в малых размерах, возможно и в больших)». Выбор армейских порядков в качестве прототипа «народного государства» оборачивается тем, что последнее мыслится **предельно централизованной организацией** с главенством в ней принципа единоначалия, с всеохватным регламентированием поведения людей и нормативным распределением благ, с беспрекословным повиновением всех предписаниям вышестоящих инстанций и т. д.

В «народном государстве» человека прикрепят — сообразно его дарованию — к мастерству (делу), которое он знает, и обяжут сдавать произведенное им на общий склад. Великая национальная община будет содержать всех своих членов в одинаковом и честном среднем достатке, снабжая каждого всем, в чем он нуждается. Перемещение трудящихся из одной коммуны в другую производится только по предписанию верховной администрации. Члены национальной общины получают общественный рацион лишь в том округе, в котором они проживают. В каждой коммуне в определенное время устраиваются общественные трапезы, и присутствие на них обязательно для всех членов данной коммуны. Лиц, у которых отсутствуют «гражданские чувства», «верховная администрация осуждает на принудительные работы». Памятуя, вероятно, об этих и схожих с ними чертах образа жизни, долженствующего быть в условиях аскетически-эгалитарного строя бабувистов, А. И. Герцен характеризовал его как «каторжное равенство Гракха Бабёфа».

Но сам французский революционер-коммунист менее всего таким осознает и воспринимает свой идеал. Он уверен в другом: республика, которая возникнет по завершении революционного периода, явит собой пример подлинно демократически устроенной корпорации. Дело в том, что для Бабёфа суть демократии, ее эмансипаторский по отношению к трудящимся смысл — это бескомпромиссное уничтожение строя частной собственности, торжество коллективизма и эгалитаризма. Восторжествуют же они, на его взгляд, тогда, когда с помощью соответствующих общественных учреждений у каждого будет навсегда отнята возможность (и надежда) «стать более богатым, более влиятельным, превосходящим своими знаниями кого-либо из своих сограждан». С намерением осуществить такую цель

логично связана ориентация Бабёфа и бабувистов на довольно широкое применение к гражданам «народного государства» различных репрессивных мер. Поднимая меч диктаторства и нивелирования во имя избавления человечества от эксплуатации, нищеты, «войны всех против всех», тирании и проч., бабувисты одновременно замахиваются на человеческую индивидуальность, игнорируют самобытность всякой личности, ее потребность в беспрепятственной реализации своих нормальных стремлений. В их сознании эта человеческая индивидуальность выступает серьезной помехой демократизму, несовместима с ним.

11. Смит

Просветительские идеи возникли в Англии раньше, чем сложились и столь ярко дали о себе знать во Франции, но в силу ряда обстоятельств они не стали доминирующими в европейском Просвещении в целом. Тем не менее Англия **XVII—XVIII** вв. известна плеядой мыслителей, оставивших заметный след в истории Просвещения. Одно из самых почетных мест среди них бесспорно принадлежит А. Смиту.

Адам Смит (1723—1790) — всемирно известный ученый, основоположник классической политэкономии. Слава великого экономиста, разносторонняя творческая деятельность несколько заслоняют его немалый вклад также в развитие науки о праве и государстве, хотя он весьма интересен и значим. Политико-юридическая проблематика рассматривается Смитом в «Теории нравственных чувств» (1759), в знаменитом «Исследовании о природе и причинах богатства народов» (1776). Особо здесь надо отметить «Лекции по юриспруденции», впервые полностью опубликованные лишь в 1978 г., которые А. Смит, тогда профессор кафедры моральной философии Университета города Глазго, прочитал в 1762—1763 гг.

Стержнем мировоззрения Смита был **просветительский рационализм.** Рационализм такого толка объявлял законы природы законами разума, провозглашал следование таким законам надежным залогом возможности и неизбежности обретения людьми счастья. Смит тоже был убежден в разумности природы. По его мнению, она разумна в том смысле, что человеческий разум приемлет и одобряет ее законы, старается руководствоваться в своей жизни ими. Смит рассматривает социальные

качества и взаимосвязи индивидов как естественно данные (производные от природы) качества и отношения.

Чтобы они могли должным образом, цивилизованно проявляться, их надо адекватно выразить в юридических законах, опосредовать институтами государства.

Отправной пункт политико-юридических построений Смита лежит в концепции природы человека. Он выделяет **пять базовых характеристик человеческой натуры.** Первая характеристика — уязвимость человека: его тела, имущества, репутации. Именно принципиальная уязвимость, незащищенность индивида, подверженность индивидуального интереса постоянным угрозам извне порождает объективную потребность в государстве, призвание которого заключается в том, чтобы обеспечить защиту такого интереса с помощью соответствующей нормативной системы наказаний. Роль личного, индивидуального, частного интереса как для человека, взятого в отдельности, так и для бытия общества, по Смиту, трудно преувеличить. Достаточно сказать, что этот интерес лежит в основе права. А право, в свою очередь, тем важнее, чем более фундаментальным является уязвляемое кем-либо благо или нарушаемый кем-либо интерес отдельной личности.

Второй базовый признак человеческой натуры — социабельность. Этим термином Смит обозначает естественную способность индивида к социализации, т. е. к обучению и усвоению ценностей, норм и установок межчеловеческого общения, а также изначально присущую ему (индивиду) нужность общества, тягу жить в нем.

Третья кардинальная черта природы человека — наличие у него собственного интереса и чувства самоуважения. Отсутствие такой черты делает невозможной социабельность человека, оно исключает совершение им общественно значимых поступков. Смит уверен в том, что как раз реализация индивидом своего собственного интереса, опирающаяся на чувство самоуважения, сплошь и рядом оборачивается позитивными последствиями для общего блага всех людей.

Четвертая коренная особенность людской натуры — ограниченность интеллектуальных и физических способностей человека, отнюдь не являющегося идеальным созданием природы. Его несовершенство выдают допускаемые им ошибки в самооценке и в оценках окружающего, амбициозность, случающееся возобладание страстей над рассудком и т. п.

Наконец, пятая основная характеристика природы человека — уникальность каждого индивида и вытекающая из нее неодинаковость людей, их фактическое неравенство. Это неравенство включает в себя как различия в мере естественной одаренности людей (у одних она больше, у других — меньше), так и различия в их материальном, имущественном положении.

Констатировав наличие отмеченных базовых характеристик человеческой натуры, Смит говорит о высокой доле вероятности того, что в совместной жизни примерно сходных по своей общей природе, но конкурирующих между собой индивидов неизбежно будут иметь место противоречия и конфликты. Дабы их как-то смягчить, минимизировать, дабы пусть лишь в некоторой степени гарантировать такое социальное общежитие, которое будет свободно от резких столкновений (индивидуальных и групповых), обязательно необходимо право. Там, где оно существует, **право выступает** (функционирует) **вместе и в связи с** более общей регулятивной системой — **моралью.** Как правом, так и моралью создаются «нормы свободных действий людей, они предписывают очень высокие юридические стандарты поведения и, кроме того, снабжены санкциями, содержащими поощрения и наказания».

Социально-исторические нужды, запросы, тенденции Смит зачастую приравнивает к «общественному благоразумию». Последнее требует, чтобы «общественная сила была направлена к воспрепятствованию членам общества наносить друг другу вред. Общие правила для достижения этой цели поставляют гражданские и уголовные законы каждой страны». Принципы, которые лежат (или должны лежать) в основании этих правил, являют собой предмет «естественной юриспруденции, быть может, важнейшей из всех наук».

Юриспруденция видится Смиту дисциплиной, изучающей прежде всего сферу собственно права; но сверх того ей «подведомственны» еще и полицейское дело, доходы государства, вооруженные силы, международное право. Сферу собственно права он разделяет на три части. Первая — публичная юриспруденция; она касается нарушений прав индивидов как граждан. Вторая часть — семейное право; оно сориентировано на регуляцию отношений индивидов по признаку их родства, семейных связей. Третья часть — частное право, или нормы, которые регулируют взаимодействия индивидов просто как людей. Стремление Смита рассматривать собственно право не изоли-

рованно, а вкупе с другими социальными феноменами в методологическом плане резонно. Вместе с тем подобное стремление (если оно выходит за определенные познавательные границы) способно привести к тому, что в пространстве широкого социального контекста окажется невозможным уловить и четко выразить специфику, неповторимое своеобразие, отличающие право.

«Общественная сила», направленная на воспрепятствование «членам общества наносить ущерб друг другу», — это государство. **Термин «государство» Смит употребляет в разных его значениях.** Им он обозначает страну, политически организованное общество, правительство (государственный аппарат), нередко государство представлено у него фигурой государя (главы государства). Конечно, все эти значения так или иначе сопряжены, предполагают друг друга. Но все же за каждым из них кроется свое (и только ему присущее) содержание.

Для Смита **государство есть исторически формирующееся образование.** Он не считал его извечным установлением, не апеллировал к воле Божьей, чтобы отыскать причины появления государства и в отличие от многих своих предшественников и современников дистанцировался от модной в XVII—XVIII вв. гипотетической конструкции общественного договора как акта, одномоментно учреждающего государство. Смит держался того взгляда, что институты государства спонтанно и постепенно возникают в ходе эволюции общества, в особенности испытывая влияние эволюции способов хозяйствования, в которой различают четыре стадии: охотничью, скотоводческую, земледельческую и коммерческую (торгово-промышленную). По мере усложнения всей системы социальной жизни, но в первую очередь из-за того, что складывались и развивались отношения собственности (частной собственности), начала вызревать и кристаллизироваться государственность с ее атрибутами. «Где нет собственности или где собственность не превышает, по крайней мере, стоимости двух-трех дней труда, там существование правительства не является необходимым».

Первое и **главное предназначение государства** состоит в том, чтобы **утверждать справедливость, защищать** краеугольные устои общества — **собственность и право.** Долг государства не допускать посягательств людей на чужую, не принадлежащую им собственность; оно должно твердо гарантировать каждому члену общества безопасное и мирное владение своей собственно-

стью. Долг государства состоит также в том, чтобы предотвращать любые нарушения права; они происходят тогда, когда право ущемляется либо игнорируется либо вообще изымается.

Смит вовсе не думал, будто всякое государство в состоянии выполнять лежащую на нем главную обязанность и заботу: утверждать и поддерживать справедливость, обеспечивать благоденствие людей. Выполнение такой задачи скорее всего по плечу цивилизованному, развитому государству, .и одним из важнейших показателей развитости государства считается укоренение в нем принципа разделения властей. Смит привержен соответствующим идеям Дж. Локка и Ш. Монтескьё; перед его умственным взором был позитивно им воспринимаемый опыт политико-правового развития Англии XVIII в. с ее конституционно-монархическим строем. Смит специально подчеркивает первостепенное значение отделения судебной власти от исполнительной, считает, что недопустимы ситуации, делающие возможным принесение правосудия в жертву политике, он верно пишет, что от самостоятельности судебной власти, «от беспристрастного отправления правосудия зависят свободы каждого отдельного человека и его чувство собственной безопасности». Есть у него и свое понятие о желательной политико-правовой организации общества в целом, определяемой как «рациональная система свободы», которая должна была бы представлять «счастливое сочетание всех различных форм правления, надлежащим образом уравновешенных и контролируемых, и полной безопасности свободы и собственности».

Твердо и всегда высказываясь относительно необходимости государственной организации общества, если в нем сложились и получили развитие отношения собственности, Смит одновременно являлся противником прямого участия государства (государственного аппарата) в экономическом процессе; он считал недопустимой непосредственную хозяйственно-предпринимательскую деятельность этого аппарата, которому, например, заказано «руководить трудом частных лиц и направлять его к занятиям, более соответствующим интересам общества». Такое руководительство, согласно Смиту, обречено на провал, ибо оно вообще «недоступно никакой человеческой мудрости и знанию».

Разум природы с ее системой естественной свободы сам позаботился, по словам автора «Исследования о природе и причинах богатства народов», о том, что в политическом организме

«каждому человеку, пока он не нарушает законов справедливости, предоставляется совершенно свободно преследовать по собственному разумению свои интересы и конкурировать своим трудом и капиталом с трудом и капиталом любого другого лица и целого класса».

Однако либеральным установкам Смита чужд супериндивидуализм, в них нет анархистского привкуса. Он превосходно сознавал, что рыночное хозяйство, теоретиком и пропагандистом которого он был, немыслимо и нереалистично без нормально функционирующего государства, которое успешно решает в первую очередь свои исконные, классические задачи; их содержание всякий раз обусловливается конкретно-историческими обстоятельствами.

Три такие задачи, на взгляд Смита, стоят перед современным ему государством. Первая — «защита общества от насилия и посягательства со стороны других независимых обществ», другими словами, оборона страны. Вторая задача тоже охранительная — «защита, насколько это возможно, каждого члена общества от несправедливости и притеснения его другими членами общества, или обязанность установления точного отправления правосудия». Задача третья — «основание и содержание таких общественных учреждений и таких общественных работ, которые, будучи, быть может, в самой высокой степени полезными для обширного общества, не могут, однако, своей прибылью возместить расходы отдельного человека или небольшой группы людей». В данном случае Смит ведет речь об обязанности государства содействовать торговле (обустройство хороших дорог, сооружение мостов, строительство судоходных каналов, гаваней и т. п.) и о необходимости поощрения государством народного просвещения (воспитание юношества, обучение людей всех возрастов).

Отдельный человек, преследуя свои собственные, частные интересы, подчас более действенным образом, по мнению Смита, «служит обществу, чем тогда, когда сознательно стремится делать это». Тем не менее Смит очень хочет, чтобы как можно большее число людей, удовлетворяя свои партикулярные интересы, вполне осознанно, продуманно приносило пользу также и всему обществу. При иной постановке вопроса нельзя понять того, почему поощрение народного просвещения Смит возводит в ранг одной из главных задач государства. Делает он это потому, что предельно ясно видит ту огромную

роль, которую играют в судьбах страны, государства нравственный облик, образованность, культура членов общества. Сколь бы совершенными ни являлись институты государства, в отрыве от названных сейчас факторов, не подкрепляемые ими, они малоэффективны. «Нет правительства, которое могло бы возместить недостаток нравственности: как бы оно ни было благотворно само по себе, оно может принести всю ожидаемую от него пользу только при содействии добродетелей частных лиц».

Идея **гражданственности,** политико-этические проблемы постоянно привлекали внимание Смита, не раз делавшего акцент на том, что «страна или государство, в котором мы родились, в котором мы выросли, под покровительством которого мы живем, представляет собой великое множество людей — общество, на благоденствие или несчастье которого оказывает влияние наше доброе или злое поведение». Ближайший путь претворения в действительность идеи гражданственности, политико-этических достоинств пролегает через овладение членами общества политическим знанием. «Ничто не возбуждает до такой степени любви к общественному благу, — утверждает Смит в «Теории нравственных чувств, — как изучение политических наук и различных систем управления... Среди всех теоретических сочинений политические исследования, если они справедливы, разумны и практичны, наиболее полезные».

Представления Смита, ориентирующие на анализ и объяснение сущности и функций права в тесной связи с деятельностью институтов государственной власти, смитовский исторический подход к пониманию генезиса и развития государственности, реалистические моменты трактовки Смитом роли государства в жизнедеятельности цивилизованного общества во многом продолжают сохранять свой актуальный научный и практический смысл. Уроки Смита — это надолго.

12. Итальянские просветители

На рубеже XVIII—XIX столетий почти двухвековой социальный застой в Италии, вызванный превращением страны фактически в провинцию испанской короны и усиленным насаждением крепостнически-абсолютистских порядков, уступает место активизации экономической деятельности и общественной жизни. Используя недовольство народных масс феодальными учреждениями, идеологи формировавшейся в ту пору буржуа-

зии требуют создания условий для беспрепятственного развития капиталистического производства. Однако слабо консолидированное, неокрепшее итальянское бюргерство боится полного и резкого разрыва с прошлым и нередко идет на компромиссы с феодально-клерикальными кругами. Эту двойственную политическую позицию разделяют итальянские просветители, в том числе наиболее значительные из них — Дж. Вико и Ч. Беккариа.

Джамбаттиста Вико (1668—1744) был одним из первых мыслителей, кто в целом ряде пунктов предвосхитил научную социологию. Он понимал историю как объективный закономерный процесс, протекающий циклически («Вечная Идеальная История, согласно которой совершаются во времени истории всех наций»). История для Вико — бесконечная вереница человеческих поступков («Социальный мир — несомненно, дело рук человека»), но направляет эти поступки божественное провидение.

Заслуга Вико состоит в том, что в своем главном труде «Основания новой науки об общей природе наций» (1725) он попытался применить **историко-сравнительный метод и детерминистский подход** также и **к объяснению государственно-правовых институтов.** Пройденный историей цикл включает три фазы. Его начальная стадия — божественная, эпоха богов. Она не знает государственности, не знает юридических норм. Законами здесь служат мистерии и прорицания оракулов, сообщающих людям волю богов. Поскольку право основано тут на сверхъестественном авторитете, оно не допускает, конечно, никакого рационального объяснения. Управляют обществом жрецы. Материальные потребности, борьба противоположных устремлений подготовляют возникновение законов и государств. Не в субъективных намерениях индивидов, не в различных уловках и ухищрениях людей, а в объективной необходимости, в логике вещей нужно искать причину появления государства — этого «универсального гражданского блага». Вико остро и метко критикует чисто умозрительные, искусственные построения школы естественного права (концепцию договорного происхождения государства и тому подобные абстракции). Вико не связывает возникновение государства с договором. Каждой форме государственности он указывает свое особое основание, свои причины появления.

На второй фазе исторического цикла, в эпоху героев, государство существует как власть аристократии, которая диктует пропитанные своекорыстием правовые нормы и беспощадно, жестоко подавляет плебеев. Право здесь — право грубой силы. Третья, последняя фаза — эпоха людей. Ей присущи республиканско-демократические устройства или же представительные монархии с достойными человека правами и свободами, обеспечивающими народный суверенитет. Законы тут мудро и гибко сочетают частные интересы со всеобщими, устанавливают равенство между людьми (разумеется, равенство юридическое).

Симпатии самого Вико всецело на стороне «свободных народных государств, где все люди, или наибольшая их часть, представляют собою законную силу государства... и оказываются Господами народной свободы».

Идеи Вико долгое время не получали распространения и признания, чего никак нельзя сказать о воззрениях его соотечественника, родоначальника так называемой классической школы в науке уголовного права **Чезаре Беккариа** (1738—1794) — автора знаменитого труда «О преступлениях и наказаниях» (1764). Сторонник естественно-правовой доктрины, Беккариа полагает, что когда-то постоянные войны и произвол вконец утомили индивидов и они, пожертвовав некоторой долей принадлежащей им свободы, соединились, чтобы спокойно и в безопасности наслаждаться остальной ее частью. Сумма частиц пожертвований на общее благо свободы образовала верховную власть нации, которая должна была обеспечить людям нормальное существование под сенью справедливых законов. Но мира и правды нет, кругом насилие и бесправие, поскольку «большая часть законов — не что иное, как привилегия, т. е. подать, наложенная на всех в пользу немногих».

Беккариа, в частности, глубоко возмущен тем положением, при котором за одни и те же проступки богатый и бедный подвергаются разным наказаниям. Порицая какие бы то ни было сословные привилегии, он категорически заявляет, что там, где знатные и власть имущие отделываются пустяками, а простой народ несет всю тяжесть суровых кар, «разрушаются все понятия о справедливости и долге и на их место становится право сильного».

Почему так случилось, что на одном полюсе оказались могущество и счастье, а на другом — лишь унижение и нищета? У Беккариа имеется на сей счет проницательная догадка. Он

указывает на материальные корни социальной несправедливости. Право собственности — вот что оставляет в удел большей части человечества одно только нищенское существование.

Для предотвращения преступлений и оздоровления общества Беккариа не предлагает переустройства жизни на совершенно новых принципах. Он ведет речь «о восседающих на престолах Европы благодетельных монархах, покровительствующих мирным добродетелям, наукам и искусствам, отцах своих народов». Он предпочитает говорить об устранении нищеты и постепенном уравнении всех граждан как в нравственных, так и в материальных выгодах, доставляемых обществом; высказывается за всеобщее просвещение и хорошее воспитание; пишет о простых, мудрых законах и равенстве перед ними всех людей, о необходимости строгой законности и точном соблюдении обязательных гарантий прав личности.

Искренняя убежденность Беккариа в неразумности феодальной системы, его гуманизм и талантливая пропаганда передовых воззрений на право и государство объективно сыграли немалую роль в идеологическом оснащении европейских буржуазно-демократических преобразований.

Значение идей, развитых в труде «О преступлениях и наказаниях», выходит далеко за пределы проблем уголовного права и судопроизводства. Эти идеи защищают такие универсальные ценности, как свобода, честь и достоинство человека, общественный порядок, обеспечиваемый прежде всего не репрессиями, грубой силой, но справедливыми законами, самодисциплиной и высоким сознанием индивидов. Они — весомый вклад Беккариа в разработку европейскими просветителями теории правового государства, принципов либерализма. Подобный вклад не мог не сделать мыслитель, убежденный в том, что самым лучшим является социальный строй, при котором достигается максимальное счастье для наибольшего числа людей.

13. Европейский консерватизм

Консервативная традиция в трактовке политико-правовой проблематики возникает в середине XVIII в. и представлена Д. Юмом, просвещенным оппонентом английских, французских и других европейских просветителей. Особенно отчетливо она проявила себя в послереволюционной Франции и прочно ассоциировалась с именами Ж. М. де Местра и Л. де Бональда.

В Англии критика революции и сочувствующих ей представлена Э. Бёрком, в Германии — Л. фон Галлером, исторической школой права (Гуго, Пухта), а также представителями романтической политической школы (Новалис, Шлегель), в России — ранними славянофилами и последователями исторической школы права на русской почве (Победоносцев и др.).

Наиболее характерными и общими чертами послереволюционного европейского консерватизма следует считать **моральную критику идей индивидуалистического либерализма и конституционного республиканизма** с позиций религиозного провиденциального доктринерства и монархизма, а также **критическое восприятие основных политических выводов просветительского рационализма.** Сюда же следует отнести и всевозможные сомнения в полезности радикальных социальных политических перемен в их сопоставлении с достоинствами и выгодами многовекового обычая, ценностей эволюционизма, порядка и морали. В процессе такой критики фундаментальные понятия философии либерализма ставились под сомнение противоположными и соперничающими с ними по смыслу и значимости понятиями и терминами традиционализма. Так, термин «земля» подставлялся на место термина «среда», вместо термина «преемственность» выдвигался на первый план термин «наследие», а термин «природа» тесно связывался с опытом и историей и отнюдь не «естественным порядком», как у либералов.

Европейский консерватизм конца XVIII — начала XIX в. является своеобразным соединительным звеном между античным и средневековым консерватизмом и консерватизмом XX столетия. Античный консерватизм характерен своим почитанием золотого века и законодательных установлений великих реформаторов (Ликурга, Солона), а также неустанной заботой о прочности законов города-государства (в одном из таких городов всякий, стремящийся уничтожить какой-нибудь старый закон и ввести новый, выходил перед народом с веревкой на шее с тем, чтобы в случае, если предлагаемое им новшество не найдет единогласного одобрения, быть удавленным тут же на месте).

Последующий консерватизм связан с появлением новых политических участников в делах общеустроительных и законодательных — крупных корпораций и массовых партийных и общественных организаций, которые задают тон не только в области политических новаций, но и в способах защиты статус-кво. Они апеллируют к таким ценностям, как национально-

культурные или семейные обычаи и традиции, не говоря уже о религиозных традициях.

Давид Юм (1711 — 1776), шотландский философ, родился и умер в Эдинбурге, много лет жил в Англии и Франции. При жизни был известен как историк. По некоторым оценкам, самый изящный стилист среди философов, писавших на английском языке. В обсуждении путей общественных реформ выступил основательным защитником опыта и традиции против претензий разума на лидерство в таких вопросах, тем самым ставил под сомнение и главный онтологический тезис теории естественного права.

Наблюдая за позицией англиканской церкви в вопросе о путях церковной реформы в духе пуританской доктрины, которая доходила до признания и поощрения индивидуального истолкования Библии, Юм подверг критике пуританских религиозных «энтузиастов». Сходные идеи он усматривал и в учениях о естественном праве. Особенный скепсис вызывали у него **«философски неприемлемые и политически разрушительные» доктрины** естественных прав и добровольного общественного договора как единственного легитимного базиса для политического обязывания.

Опыт любого бытия, считал Юм, может быть доказан только аргументами, относящимися к его причинам и следствиям, которые извлечены и основаны исключительно на данных опыта. При этом философ обращал взгляд на слабости и узкие пределы человеческого разума, на его бесконечные неточности и противоречивости в восприятии предметов общественной жизни и практики и на отсутствие подлинной фундаментальности в исходных (первых) принципах всех объяснительных систем.

В отношении юриспруденции Юм также высказывал свои сомнения относительно реализуемости претензий разума быть фундаментом и наставником на пути созидания нового общества. Пребывая в солидарности с философами, прославлявшими здравый смысл, он фактически дал эмпирическое объяснение факту долговечности существования англосаксонского общего права *(common law),* указав на то обстоятельство, что в нем имплицитно присутствуют две взаимосвязанные основы — опыт и традиция.

Ограничивая возможности и претензии разума притязаниями опыта и традиций, Юм считал, что лишь эти притязания способны к выживанию и поэтому лишь им следует обеспечить

«разумную защиту». Он утверждал, что мы в состоянии постичь, например, как тот или иной объект функционирует, но мы не в состоянии ответить на вопрос, а как ему надлежит функционировать. Тем самым Юм негативно и скептически относился к возможностям человеческого разума в познании таких фундаментальных предметов, как истина, ценности и т. д.

Следует констатировать, что традиция и опыт, столь ценимые Юмом, стали предметом критики еще у Т. Гоббса, который, как известно, в делах социальных *и* политических на место Бога поставил и возвеличил размышляющего и считающего индивида и тем самым положил начало долгой и до сих пор не прекращающейся политической монометодологии с индивидом в центре мироздания и в центре социально-политического порядка. По этой версии современный социальный порядок должен быть такой структурой, которую человечество в состоянии созидать с помощью права, т. е. команд суверена, который приобрел такой авторитет благодаря рациональному пониманию и истолкованию жизни индивидов. В свою очередь, индивиды по зрелому размышлению приходят к мысли, что для обеспечения их безопасности и других насущных потребностей необходима концентрация властных полномочий в руках государства.

Юм, однако, скептически относился к подобным гоббсовским представлениям. Он полагал, что в новом общественном состоянии наиболее проблематичным станет взаимоотношение двух сфер — области человеческих желаний и способности человеческих особей находиться под управлением свободной и рациональной человеческой особи. В таком скептицизме Юма легко усматриваются попытки следовать наставлениям Ф. Бэкона и Р. Декарта по искоренению всех религиозных или метафизических идолов с целью заменить их некоторыми позитивными фактами. И хотя впоследствии Юм полностью обрывает какую-либо связь между человеческим разумением и верой в Бога, он в то же самое время подрывает и надежду на построение некоего безопасного общественного механизма, в основании которого были бы положены Декартовы рациональные конструкции. Вместе с тем Юм не упускает из виду и обсуждение вопроса о том, что же следует заложить в это основание, которое содействовало бы появлению свободного и рационального человеческого существа, которое способно познать истины разума в морали и этике и который будет затем на этом разумном фундаменте созидать новый социальный порядок.

В ходе методологического обсуждения проблемы понимания человеческой социальности Юмом была сформулирована оппозиция Гоббсову методологизму: индивидуализму Гоббса был противопоставлен юмовский холизм (целостное видение), или, другими словами, методологическому индивидуализму был противопоставлен социальный холизм. Отстаивая традицию и опыт в качестве главных ориентиров в делах человеческого познания, Юм утверждал, что **и правила правосудия, и правила законного порядка суть результат исторических процессов, традиций** и **опытов,** поэтому надо остерегаться производить драматические перемены; что в любой рациональной аргументации в пользу перемен надо обращать внимание на род познания, который они содержат, и соответственно видеть его ограниченность. В наших поисках знаний, необходимых для актуального (в данный момент) существования, нам под силу обозреть лишь наличествующие эмпирические факты и использовать их в наших делах и заботах по социальному конструированию, памятуя при этом — ничто не фундаментально ни в нашем знании, ни в познании человека, ни в познании общества.

Главными произведениями Юма, помимо исторических работ, считаются «Трактат о человеческой природе» (1739), который был переиздан под названием «Исследование относительно человеческого разумения». Особенный успех имели его «Очерки моральные и политические» (1741 — 1742). После его смерти А. Смит опубликовал его «Диалоги о естественной религии», которые друзья философа не советовали публиковать при жизни. Философские и политические взгляды Юма оказали заметное влияние не только на последующую консервативную мысль, но также и на многие другие течения политической мысли — от де Местра и Бентама до Канта и Хайека.

Эдмунд Бёрк (1729—1797) — английский философ ирландского происхождения, публицист и политический деятель, приобретший широкую известность критикой с консервативных позиций теории и практики французской революции. Перед этим он прошел школу редактора и соавтора политического ежегодника (1758—1763), личного секретаря члена парламента и затем главного организатора и публициста правящей партии вигов, с помощью которой он неоднократно избирался членом парламента.

Непосредственным поводом для написания и публикации его главного труда — **«Размышления о французской революции»** (1790) — стало заявление одного из лидеров английского общества по изучению наследия Славной революции 1688 г. о том, что начавшаяся французская революция 1789 г. является позитивной моделью и для британцев. Отвергая подобные представления, Бёрк полагал, что английский народ уже обрел свободу благодаря своим традициям и королевским установлениям, в то время как провозглашенная во Франции свобода будет служить не чем иным, как постоянным источником беспорядков и разрушений. Все выглядело бы иначе во Франции, будь тамошняя свобода в должном сочетании с правительственной властью, с общественным принуждением, с военной (иерархической) дисциплиной и подчинением, с точным и эффективным распределением налоговых выплат, с моралью и религией, с мирным и благотворным порядком, с публичными и частными нравами.

Французская революция, согласно оценке Бёрка, была революцией, осуществленной в соответствии с определенной теоретической догмой, в результате чего возникло уникальное общественное состояние, итог усилий сообщества вооруженных фанатиков, озабоченных распространением принципов и практики грабежа, страха, фракционности, угнетения и нетерпимости. Преуспели в этом главным образом атеисты, изголодавшиеся по власти. Их интеллектуальная мотивация была обеспечена трудами глубокомысленных метафизиков, которые и сами были не лучше грабителей и убийц. Никогда еще, сетовал Бёрк, стая наглецов и бандитов так не использовала одеяния и манеры академии философов. И это утверждалось им в тот момент, когда многие первоклассные умы, в том числе в Англии, восторгались революцией, в особенности ее абстрактными принципами, которые уже получили широкое распространение.

Бёрк утверждал, что многие джентльмены в данном случае не считаются с теми обстоятельствами, в которых эти принципы осуществляются, а между тем в реальности именно эти обстоятельства придают каждому политическому принципу соответствующий отличительный оттенок или ограничивающий его действие эффект. Именно они делают каждую гражданственную и политическую схему плодотворной или неблагоприятной для человечества.

Сравнивая две революции — английскую (1688) и французскую (1789), — он полемизирует с теми, кто считал наличие свобод в Англии продуктом Славной революции 1688 г. На самом деле эти свободы являются, по его мнению, лишь унаследованными и сохраненными упомянутой революцией, которая по сути дела была охранительной революцией, поскольку она сохранила институт монархии и упрочила те же ранги и сословия, те же привилегии, избирательные права и правила пользования собственностью, которые уже сложились и пребывали в употреблении. Таким образом, существует огромное различие между упорядочивающим характером этой английской революции и образом действий французов, которые продемонстрировали такие варианты, которые сопровождались насилием, разрушением, анархией и террором. Одним из главных оснований для негативного восприятия французской революции стало для Бёрка то обстоятельство, что французы произвели насильственный разрыв со своим прошлым вместо того, чтобы, подобно англичанам, сделать его фундаментом для будущего.

Бёрк считал, что Генеральные штаты, объявившие себя Национальным собранием, вообще не имели права законодательствовать, и резко критиковал принятые ими законодательные, правительственные, судебные, военные и финансовые акты. При этом он утверждал, что акты лета 1790 г. носили нелегитимный, поспешный, деструктивный и дестабилизирующий характер. Здесь же он высказал сбывшееся впоследствии предположение о том, что это приведет к возвышению диктатора (им, как известно, оказался Наполеон). Но при этом он оставался равнодушным к социальным и экономическим недостаткам старого режима во Франции. В этом смысле его критика французской революции оказалась односторонней.

При обсуждении вопросов о сущности государства Бёрк избегал апелляции к природе и разуму и придерживался концепции **христианского государства.** Человек по его духовной конституции есть существо религиозное. Атеизм возражает против этого и входит таким образом в оппозицию не с нашим разумом, но с нашими инстинктами. Государство дано нам Творцом для того, чтобы наша натура была усовершенствована нашей добродетелью. Вот почему человечество всегда почитало государство. Можно согласиться с тем, что общество в самом деле есть некий контракт (результат договора). Но при этом го-

сударство не должно рассматриваться как некое партнерское соглашение в торговле перцем, табаком или еще чем-либо, которое касается небольшого и временного дела и потому может быть расторгнуто по прихоти сторон. Суть проблемы в том, что это партнерство создано не ради временного существования и благополучия некоего определенного живого существа. Оно является одновременно партнерством во многих областях жизнедеятельности — во всех науках и искусствах, во всех доблестных предприятиях, во всех вариантах самосовершенствования. Это партнерство не ограничивается и числом поколений живущих. Оно становится партнерством не только между теми, кто живет в настоящее время, но также между теми, кого уже нет в живых, и теми, кто должен народиться. «Каждый контракт каждого конкретного государства есть всего лишь некий параграф в великом начальном контракте вечного общества, связывающем низшие натуры с высшими, видимый мир с невидимым и в соответствии с фиксированной договоренностью, которая санкционирована нерушимой клятвой, которая удерживает все физические и моральные натуры, каждую на предназначенном ей месте».

Свои мысли о природе и назначении законов в жизни людей Бёрк суммировал в статье «Импичмент Уоррена Хастингса» (1794), где он утверждал, что существует лишь один закон для всех, что закон, который правит всем, — это закон нашего Творца. Именно он и есть «закон гуманности, правосудия, справедливости, закон природы и закон государств-наций». Бёрк не разделял мнения французских революционеров относительно главенствующей роли тех или иных правовых и моральных принципов в жизни человека и гражданина, включая принципы свободы, равенства или братства. Что представляет собой свобода без мудрости или без доблести? — вопрошал он и тут же отвечал: «Ничего, кроме величайшего из возможных зол», поскольку без этих ограничений свобода становится глупой, злой и безумной. Люди должны измерять свою пригодность к гражданской свободе в той мере, в какой они обзавелись моральными ограничениями для своих непомерных пристрастий и аппетитов.

Обсуждая роль политических замыслов, воплощаемых в текстах конституций и законов, Бёрк склонялся к мысли о том, что **с помощью законов достигается лишь немногое.** Даже если правительственная власть организуется так, как вам хочется,

она в преобладающей мере будет зависеть от самого осуществления власти, которое в данном случае в основном предоставляется благоразумию и правильному усердию министров государства. Вся польза и потенция законов зависит от них. Без них ваше государство общей пользы будет выглядеть не лучше, чем оставшийся только на бумаге план действий. И уж точно не будет «живой, действенной, эффективной конституцией».

В «Рассуждениях о причинах современных разногласий» он уточнит: «Законы достигают совсем немногого. Учреждайте свою правительственную власть, как вам угодно, только бесконечно большая часть в этом деле должна будет определяться самим осуществлением властных полномочий, которые, в свою очередь, предоставлены в значительной мере благоразумию и честности государственных министров. Даже польза и потенция законов всецело зависят от них. Без них ваша Республика значит не больше чернового наброска на бумаге и отнюдь не является живой, активной, эффективной конституционной организацией».

«Рассуждения» были изданы в ноябре 1790 г. Первое издание памфлета, оцененное в 5 шиллингов, быстро разошлось и затем, на протяжении года, появилось еще 10 его переизданий. Общественная реакция была позитивной. Старый недруг Бёрка английский король назвал «Рассуждения» очень хорошей книгой. Откликнулись и в других странах Европы. Перевод книги на французский язык сделал сам король Людовик XVI. Количество критических откликов также поражает своим обилием. Наиболее известным из них стал памфлет Т. Пейна под выразительным названием «Права человека» (отпечатан в начале 1792 г.).

Политические взгляды Бёрка чаще всего относят к консервативной традиции, однако его точнее было бы отнести к разряду консервативных либералов. В его творчестве партийный политик сосуществует с философом, парламентский оратор — с блестящим литературным стилистом. В суждениях и обобщениях Бёрка хорошо просматриваются главные исторические разновидности фиксации политической мысли — от политического афоризма до логико-понятийной конструкции или социологического обобщения природы политического явления, института и процесса.

Одним из важных и действенных афоризмов, достойных неустанного повторения, с тем чтобы превратить это изречение в

пословицу, он считал следующий: «Нововведение не есть реформа». Он презрительно относился к умственным способностям вождей французской революции, но весьма прозорливо предостерегал от опасности их недооценки. Позднее он писал: «Я держусь хорошего мнения о способностях якобинцев: не то чтоб я полагал их людьми большой природной одаренности, чем иных, но сильные страсти пробуждают способности, они не терпят, чтобы от человека пропала хоть кроха. Дух предприимчивости позволяет лицам этого сословия полностью использовать всю их природную энергию» (Первое письмо о мире с цареубийцами, 1796).

В последнем абзаце «Рассуждения» он напишет: «Я меньше всего желал бы изложенные здесь суждения навязать как мои мнения, а не предложить их как плод моих длительных наблюдений и глубокого беспристрастия. Они исходят от человека, который не был ни орудием власти, ни льстецом величия и не желает последними своими поступками дать неверное представление о смысле своей жизни. Они исходят от человека, почти все публичные усилия которого были направлены на борьбу за свободу других; от человека, в груди которого никогда не загорался длительный или пылкий гнев ни по какому иному поводу, кроме того, что он воспринимал как тиранию; от человека, отрывающего драгоценные часы времени, кои посвятил он вашим делам, от своей доли участия в усилиях честных людей по дискредитации пышно процветающего угнетения...»

Двумя главнейшими идейными противниками Французской революции на континенте стали **Жозеф Мари де Местр** (1753—1821), савойский дворянин, и граф **Луи Габриель Амбруаз де Бональд** (1754—1840). Местр имел склонность к мистике и обладал незаурядными способностями изящно формулировать свои мысли, в то время как де Бональд питал склонность к резонерству и был особенно чутким к социальной проблематике. Последний в работе «Первоначальное законодательство» (1802) разоблачал машинизм и материализм школы Адама Смита и сделал такой вывод: «чем больше в машинизированном государстве делается для производительной деятельности человека, тем больше становится людей, которые сами являются не чем иным, как машинами».

При всем различии между этими двумя критиками идей революции и светского либерального мировосприятия их объеди-

няло много сходного, в частности возвышение эмпиризма над рационализмом, общества над индивидом и порядка над прогрессом. Вслед за Э. Бёрком они подвергли осмеянию претензии рационалистов XVIII столетия разрешать социально-политические проблемы с помощью абстрактных норм и правил без обращения к опыту. Столь же неприемлемым для них было представление об абстрактном человеке, поскольку его на самом деле не существует. В «Размышлениях о Франции» (1797) Местр предостерегал об опасности устанавливать для такого «человека» законы, учреждать письменную конституцию и декларации прав.

Слово «природа» оба философа вслед за Бёрком толкуют вполне определенно: **естественная политика (в отличие от искусственной, рационалистической) для них коренится в истории.** «Я признаю в политике лишь одну неоспоримую власть, которая суть история, а в делах религиозных одну нерушимую власть, которая есть власть Церкви», — утверждал Бональд в работе «Теория политической и религиозной власти в гражданском обществе» (1796). Для него характерна и своеобразная полусхоластическая-полусоциологическая игра в понятия. Опираясь на богословский догмат троичности, он провозглашал, что все в мире — в природных и социальных явлениях — распадается на три элемента: причину — орудие — следствие. В делах общественных эта триада предстает в таком наборе элементов: власть — слуга — подданный. В частности, в государстве она имеет такой вид: верховный правитель (власть) — дворянство (слуги) — народ (подданные). В семье троичность предстает в виде мужа (власть) — жены (слуга) — детей (подданные).

Для того и другого не индивиды образуют общество, а общество их конституирует, и потому индивиды существуют в обществе и ради этого общества, а не наоборот. В итоге индивиды обладают не правами, а только обязанностями по отношению к обществу. Эта своеобразная религия общества преобразуется в религию государства. Само государство становится священным, правительственная власть устанавливается на теократических основаниях, повиновение всегда оправдывается. При этом, согласно Местру, сама природа католицизма превращает его в самого ревностного пособника и охранителя всех правительств.

Опираясь на теократические представления, Местр оправдывал инквизицию и антипротестантизм, а Бональд — рабство. Порядок, согласно их трактовке, вырастает из единой веры и ведет к единой власти и тем самым к сплочению общественного организма. Порядок они представляли себе в виде иерархии. Самой естественной для человека правительственной властью они считали монархию, суверенитет которой является единым, нерушимым и абсолютным. Из всех монархий самой деспотической и самой нетерпимой, по мнению Местра, является народная монархия.

Вслед за средневековыми богословами и юристами Местр рассматривает **государство как некий целостный организм, требующий единой направляющей воли.** Эта воля не может быть воплощена в коллективном органе. Демократические процедуры дробят общество, разделяют его на группы и микрогруппы, что исключает процесс зарождения одухотворенного единства, но порождает единство временное и преходящее, организованное для насилия большинства над меньшинством. Государство есть не просто целостный организм, требующий единой направляющей воли (наследственная монархия), оно одновременно нравственно-политическое единство, которое должно нести на себе знак божественной санкции и черпать силы в отдаленном прошлом (нравах, религии, сложившихся политических отношениях).

Идея единения напрямую связана с преемственностью, обеспечиваемой наследственной передачей власти (в монархии) и связью поколений граждан. Родина — это союз умерших, живущих и еще не родившихся поколений. Союз этот делается осязаемым и понятным для каждого благодаря наследственной монархии и личности монарха. Законы, язык и нравы существуют на протяжении столетий, но они при этом меняются и потому не могут выполнять роль объединяющего нацию символа. На эту роль подходит больше семейство, род, корни которого уходят в глубину веков. Фамилия монарха также отличается древностью своего происхождения, а оно предпочтительно должно быть окутано тайной и сопровождаться легендами. Таинственное или необъяснимое выполняет в политике особую роль. Ведь сам себе человек не может объяснить, почему он любит свою родину. Когда такой ответ найден, говорить о патриотизме уже не имеет смысла. Так же дело обстоит и с конституцией. Пока она неписана, она священна и почитаема. Ви-

димый текст демистифицирует конституционную идею, лишает ее привлекательности, что создает трудности с соблюдением предписаний конституции. Как явствует из опыта Англии, существует множество плодотворных общеустроительных идей, которым нужно следовать, но которые не обязательно фиксировать в текстах законов, в том числе и конституционных законов. Тот факт, что английский парламент являет собой представительное учреждение для узкого круга собственников и включает в себя также и наследственную аристократию в палате лордов, примиряет французского консерватора с английским конституционализмом.

Законы, отмечал Местр, являются **лишь заявлениями о правах,** а права заявляются лишь тогда, когда на них наступают. Человеческое влияние не распространяется за пределы развития существующих прав. Если люди неблагоразумно преступают эти границы безрассудными реформами, то нация теряет то, что она имела, не достигая того, что желает. Отсюда вытекает необходимость лишь крайне редкого обновления, всегда проводимого с умеренностью и трепетом. Если Провидение повелело быстрее образовать политическую конституцию, то появляется человек, наделенный непостижимой мощью: он говорит и заставляет себе повиноваться. Однако такие люди принадлежат, быть может, миру античному и временам молодости наций. Это всегда короли либо в высшей степени благородные люди. Даже обладавшие необыкновенной мощью законодатели всегда лишь собирали ранее существовавшие элементы в обычаях и нравах народов. Это собирание, это быстрое образование, походящее на создание, осуществляется лишь во имя Господне. Политика и религия образует единый сплав.

В ходе обсуждения природы и формы современных конституций Местр замечает, что не существовало свободной нации, которая не имела бы в своей естественной конституции столь же древних, как она сама, зародышей свободы. Ей всегда удавалось успешно развивать путем принятия писаных основных законов лишь те права, которые существовали в естественной конституции. Конституция Франции 1795 г. создавалась из противоречивых материалов и содержит в себе как положительные моменты (например, разделение властей), так и ошибочные положения, вводящие граждан в заблуждение. Она, как и предыдущие конституции (1791 и 1793 гг.), создана для абстрактного человека (общечеловека), которого в мире не сущест-

вует (в мире существуют французы, итальянцы, русские и т. д.). Подобные же конституции могут быть предложены любым человеческим общежитиям, начиная с Китая и кончая Женевой. Но конституция, которая создана для всех наций, не годится ни для одной; такая конституция — это чистая абстракция, «схоластическое произведение, выполненное для упражнения ума согласно идеальной гипотезе». При создании конституции в виде совокупности основных законов необходимо, полагал Местр, решение следующей задачи: при заданных условиях — население, нравы, религия, географическое положение, политические отношения, богатство, добрые и дурные свойства какой-то определенной нации и т. д. — найти законы, ей подходящие. Несоблюдение этого требования ведет к печальным результатам: «не устаешь от созерцания невероятного зрелища нации, наделившей себя тремя конституциями за пять лет» (Размышления о Франции). А между тем, как проговорился еще Руссо, «законодатель не может себе подчинить ни силой, ни рассудком».

Религиозные мотивы доминируют и в трактовке проблем законодательства Бональдом. В работе **«Первоначальное законодательство, рассматриваемое в последнее время исключительно в свете разума»** (1802) он различает закон как Божественную волю и закон как человеческое право. Религиозные законы — это правила взаимоотношений человека с божеством, а законы политические — правила взаимоотношений человека с человеком.

Закон как Божественная воля непосредственно выражен в первоначальном по времени, общем для всех существ основном законе, под которым имеется в виду естественный закон; позитивные законы — это частные, вторичные, местные законы, которые можно было бы называть законами-следствиями, поскольку они должны быть естественным следствием основных законов. В этой связи Бональд ссылается на следующее положение Мабли: «Законы хороши, если они являются продолжением естественных законов». Настало время, полагает Бональд, перейти к применению десяти заповедей к различным состояниям общества и проследить развитие общего закона в местных законах.

Все народы, у которых частные или местные законы далеки от естественных следствий общего и основного закона, которые допускают нарушение этого самого закона (в виде идолопо-

клонства, злоупотреблений правом войны, полигамии и т. д.), не являются цивилизованными, какими бы благопристойными они ни выглядели благодаря прогрессу в искусствах и торговле.

Закон, согласно Бональду, **есть воля и вместе с тем мысль власти.** Выражение этой мысли, декларация этой воли есть, таким образом, слово власти, существа, устанавливающего соответствующий закон: человека — Сына Божьего в религии, человека — короля в государстве, человека — отца в семье. Легитимность человеческих действий заключается в их соответствии общему закону, а их легальность — в их соответствии местным законам. **Легитимность** есть совершенство, абсолютное добро, необходимость; **легальность** есть благопристойность, относительное добро, полезность. Самое лучшее состояние общества такое, когда легитимное состояние является легальным или легальное состояние является легитимным.

Европейская консервативная традиция представлена также творчеством **Людвига фон Галлера** (1768—1854), принадлежавшего по рождению к привилегированному сословию г. Берна. С 1816 г. стал выходить его многотомный труд «Возрождение государственных наук» (сначала на немецком, затем на французском языках). Он стал заметным идеологом реакционной политики в рассматриваемый период.

Особенное усердие Галлер проявил в критике естественного права, упрекая его сторонников в том, что они выводили человеческое общежитие не из вечного, Богом установленного порядка, а из человеческого произвола. Если государство есть продукт человеческой воли, а источником власти является народ, то произвольная смена правительства является делом вполне закономерным. Неудача французской революции, закончившейся реставрацией монархии, объяснима, по Галлеру, не крайностями революционного движения и не слабой подготовленностью французов к восприятию совершенной формы правления, а ошибочностью рационалистической естественно-правовой теории, вообразившей, будто можно построить государство по указанию разума. Договорная теория происхождения государства основана на ложном предположении относительно естественного состояния, в котором люди будто бы пользовались полной свободой и были равными. Сам Галлер трактует **государство как частную собственность государя, дарованную ему Богом. В** качестве собственника такого рода один государь может объявлять войну для защиты своего права и

кончать миром, он один вправе отчуждать ту или иную часть территории страны и один распоряжается доходами, и, следовательно, между государственной казной и частной кассой государя различия быть не может. Мир и порядок возможны только при единомыслии. С этих позиций Галлер отрицает свободу совести, которую объявляет порождением гордости человеческой, ставящей свое «я» выше* божественного авторитета. А это опасно и для светской власти. Для обеспечения единомыслия, полагал Галлер, следует учреждать строжайшую цензуру для книг вредного содержания.

Глава 14

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ В XVIII в.

1. Феофан Прокопович

К началу XVIII в. тенденция к превращению сословно-представительной монархии в абсолютную стала определяющей в практике реализации верховной власти и построении бюрократического аппарата. Организация государственной власти и система управления подверглись существенным изменениям: Боярская дума прекратила свое существование и ее заменил Правительствующий сенат; вместо Приказов образовались Коллегии, работающие по Регламентам, патриаршество было ликвидировано, и для управления церковью создана Духовная коллегия, переименованная затем в Синод. В городах были созданы органы городского самоуправления — магистраты. Боярство и дворянство слились в единое сословие — шляхетство.

В 1721 г. «Сенат обще с Синодом» просили императора, чтобы он «изволил принять по примеру других титло Отца Отечества, Императора Всероссийского Петра Великого...». Московское государство превратилось в Российскую империю.

Преобразования Петра I и сам активный процесс государственного строительства находили свое обоснование в политических теориях его современников. Одни из них ставили задачу утверждения в общественном мнении уже проведенных реформ, другие предусматривали пути возможного дальнейшего государственного строительства.

К числу сторонников реформ и активных деятелей Петровской эпохи относился целый ряд «птенцов гнезда Петрова» (А. С. Пушкин), среди которых заметную роль играл архиепископ **Феофан Прокопович** (1681—1736).

Феофан Прокопович происходил из украинской купеческой семьи. В молодости он получил широкое и разностороннее об-

разование: закончил Киево-Могилянскую коллегию (1698), затем перешел в униатство и обучался в учебных заведениях Польши, Рима и Германии. Вернувшись на родину, он обратился к преподавательской деятельности и читал в Киевской академии курсы математики, физики, астрономии, логики, поэтики и риторики.

Феофан Прокопович в 1704 г. возвратился в православие, принял монашеский постриг и стал видным церковным деятелем: ректором Киевской академии, епископом псковским, архиепископом новгородским и вице-президентом Святейшего Синода.

Перу архиепископа принадлежит ряд произведений, написанных на политические и религиозные темы: «Слово о власти и чести царской», «Духовный регламент», панегирики царствующим особам, трагикомедия «Владимир», «Слово похвальное о преславной над свейскими войсками победе», трактаты «Поэтика» и «Риторика» и ряд стихотворных поэм. Феофан был образованнейшим человеком своей эпохи, обладателем одной из обширнейших в стране библиотек, хорошо знал отечественную и зарубежную светскую и богословскую литературу. При построении своей политической концепции он обращался к трудам античных и современных западноевропейских мыслителей, а также широко пользовался отечественной литературной традицией.

В своих рассуждениях Прокопович сумел соединить аргументы естественно-правовой теории с догматами богословия, присовокупляя к доводам «от естественных законов и естественного разума» «непреложное Слово Божие».

В истории русской политико-правовой мысли он первым обратился к исследованию процесса **происхождения государства,** исходя из предположения о естественном преддоговорном состоянии, которое он рисовал как эпоху войн и кровопролитий, когда ничем не сдерживаемые страсти превращали людей «в неукротимых зверей». Естественные законы (он понимает их как требования здравого разума) подсказали людям, как избежать постоянных войн, и привели их к мысли о заключении договора об образовании государства. Эта идея была реализована людьми в силу их природных склонностей (социальность, разделение труда) не без содействия Бога («не без смотрения Божьего»).

Таким образом, **высшая власть** в обществе образовалась **путем договора,** при заключении которого народ полностью отка-

зался от своего суверенитета («не оставляюще себе никакой свободности») и полностью вручил его верховной власти. При этом народ мог выбрать себе любую форму правления. Среди таких форм Прокопович называет монархию, аристократию, демократию и «смешанный состав» (смешанную форму). Республики (аристократия и демократия) не вызывают его одобрения. В аристократиях своекорыстная борьба партий разоряет страну, а в демократиях часто вспыхивают мятежи и смуты. Кроме того, республики пригодны лишь для малого по численности народа, проживающего на небольшой территории.

Рассматривая **монархию как форму правления,** Прокопович исследует два ее варианта: ограниченную и абсолютную. **В ограниченной монархии** государь связан определенными обязательствами, за нарушение которых он может быть лишен власти, что также чревато непредсказуемыми последствиями, могущими повлечь различные бедствия для страны и ее народа. Для России же самой «многополезной» и «благонадежной» формой является абсолютная монархия, которая единственно способна обеспечить русскому народу «беспечалие» и «блаженство». В лице абсолютного монарха Феофан видит «стража и защитника и сильного поборника закона... ограду и обережение... от внутренних и внешних опасностей», а кроме того, «пристанище и защиту» для каждого человека.

Наследственную монархию архиепископ предпочитает выборной, поскольку она, по его мнению, обладает большей устойчивостью в силу замещения престола специально подготовленным для этой цели лицом и поэтому более защищена от случайностей и неожиданностей. Обосновывая правомерность петровского указа «О престолонаследии» (1723), Прокопович настаивает на предоставлении монарху широких возможностей в выборе себе наследника по собственному усмотрению, а не по жестким правилам семейной преемственности. Монарх вправе, утверждает Феофан, сам подыскать себе «доброго и искусного» преемника на троне. В связи с этим следует напомнить, что смысловая неясность данного указа привела впоследствии к дворцовым переворотам, предел которым был положен Указом Павла I (1797), восстановившим старый порядок передачи престола старшему в роде сыну как первому наследнику.

В произведениях Прокоповича содержится апология абсолютной, ничем не ограниченной верховной власти, регламентирующей все стороны жизни подданных. Монарх дарует сво-

ему народу «обряды гражданские, церковные, перемены обычаев» и даже предусматривает для них «употребление платья и домостроение», а также «чины и церемонии в пированиях, свадьбах и погребениях и всем прочем».

В своей деятельности верховный правитель реализует одновременно божественное призвание и требования естественного права, осуществляя долг служения народу. Монарх Прокоповича — это просвещенный государь, который обязан заботиться не только об общем благе, но и о распространении просвещения, искоренении предрассудков, устроении правосудия и осуществлении хорошего управления страной.

Такое понимание верховной власти во многом было новым для русской политической мысли.

По-новому разрешил Феофан Прокопович и проблему **взаимоотношений церкви и государства.** Реформы Петра I изменили экономический и политический статус церковной организации. Экономическая самостоятельность церкви была подорвана образованием Монастырского приказа (1701), в руках которого сосредоточились все нити управления церковным и монастырским имуществом. Манифест об организации Синода и упразднении патриаршества передал управление церковью практически светскому учреждению.

Теоретическое обоснование этих мероприятий и дано Прокоповичем в Духовном регламенте, в котором утверждалась польза «соборного», а не единоличного (патриаршего) управления всеми звеньями церковной организации. Царь ответствен «за всей Церкви созидание». Церковь, в свою очередь, обязана «спешествовать всему, что к его царского величества верной службе и пользе во всяких случаях касаться может» и соблюдать во всем интересы государства.

В Духовном регламенте Феофан дает следующую **формулу абсолютной монархии:** «Император всероссийский есть монарх самодержавный и неограниченный; повиноваться его власти не токмо за страх, но и за совесть сам Бог повелевает». Отстаивая законность во всех формах государственной жизни, Феофан тем не менее ставит государя над законом, утверждая, что действия царя нельзя ни оспаривать, ни критиковать, ни даже хвалить, ибо «монархи суть Боги».

Архиепископ был современником нескольких монархов (Петра I, Екатерины I, Петра II, Анны Иоанновны), и каждому

из них он произносил и писал панегирики, утверждая их божественный статус и великую славу.

Термин «самодержавие» Прокопович стал употреблять в смысле неограниченной власти императора. Его прежнее содержание, означавшее суверенность и независимость государства, утратилось, и отныне данный термин стал обозначать только верховную, неограниченную власть.

2. И. Т. Посошков

Другим видным представителем политической мысли петровского времени был **Иван Тихонович Посошков** (1652—1726). Он родился в дворцовом селе Покровское, что на Яузе. Отец и дед его значились умельцами серебряного дела. Ремесленники в этом селе жили слободой, близкой по организации их труда западноевропейским цеховым устройствам. Свою карьеру И. Т. Посошков начал с должности денежного мастера, но уже в 1697 г. он обратился к Петру с предложением о введении новой модели огнестрельного оружия, что свидетельствует о его занятиях по оружейному делу («Записка о ратном поведении»). Вскоре И. Т. Посошков увлекся «купеческим делом» и с братом открыл винокуренный завод, а затем лично «сыскал самородную серу» и бил челом о помощи в устроении предприятия по серокурению. В 1704 г. Посошков открыл фабрику игральных карт, затем он некоторое время подвизался на «водочном сидении» у Каменного моста на Москве, а в 1710 г. получил аналогичное «сидение» в Новгороде, где в 1711 г. построил еще и аптеку. Приблизительно тогда же он хлопочет и о постройке полотняной фабрики. Уже в это время Посошков состоит в переписке с различными влиятельными лицами, высказывая предложения по многим аспектам экономической, политической, юридической и культурной жизни государства. В этих письмах он называет себя купцом.

В связи со своей разносторонней деятельностью Посошков много ездил по стране, хорошо изучил современные порядки и серьезно задумывался над проектами улучшения политического устройства и экономического положения в государстве. Результатом его «многодельного» опыта стала адресованная царю Петру **«Книга о скудости и богатстве»** (1724, издана в 1842). В ней автор затронул обширный круг проблем, которые, по его мнению, нуждались в срочном разрешении. Это были вопросы

об определении положения сословий, организации экономики, правосудия, военного дела, просвещения и т. д. При этом Посошков хотел, чтобы все затронутые им проблемы разрешались исключительно через принятие законов (царских указов).

Главной целью своей «Книги» Посошков считал «истребление великие и малые неправды и неисправностей и насаждение прямой правды и правостей». Он предпринял попытку, на основе своего опыта и знания российской действительности, выяснить, «отчего содеевается напрасная скудость и отчего может умножится изобильное богатство». Он полагал, что реализация предложенных им проектов позволит **насадить «правду во всем»,** и в результате народ не будет «в скудость приходить», и все люди «в приличном богатстве будут расширяться». Причем кроме «вещественного богатства» необходимо позаботиться и о «невещественном», т. е. «об истинной правде во всем»: в делах и нравах. Под термином «правда» Посошков традиционно понимает «правый суд» и соблюдение законов, а под термином «неправда» — нарушение закона, беззаконие.

По мысли Посошкова, в том случае если правду будут соблюдать и богатые, и убогие, тогда весь народ и казна царская богатством наполнятся. Однако дело это «многотрудное», и установить законный порядок во всем может только государь путем издания соответствующих указов. В своем «Доношении Петру I», предпосланном «Книге», Посошков пишет, что «без истребления обидников и воров и разбойников и всяких разных явных и потаенных грабежей никоим образом народу всесовершенно обогатиться невозможно».

Образ самодержавного правителя, на законы которого Посошков возлагает надежды, дан в лучших отечественных традициях. «Царь высший судия, и он подобен Богу», перед ним, как и перед Богом, «нет лица ни богату, ни бедну, ни сильну, ни малоимущу, всем суд един...». Он «явный правдолюбец... истинный самодержец и столп незыблемый». В характеристике царя преобладают мотивы, связанные с правосудием и законностью, с утверждением которых Посошков связывал большие перемены во всем государственном устроении.

Внимание автора «Книги» сосредоточено на **развитии народного хозяйства** — сельского и промышленного. В центре всех его рассуждений — проекты развития промышленности, торговли, сельского хозяйства и сословной организации в стране. Посошков предлагал упорядочить сословную структуру общест-

ва, считая возможным на основании царских указов **определить права и обязанности каждого сословия. О купечестве** следует позаботиться в первую очередь, поскольку «торг великое дело для государства» и от него большая прибыль бывает царской казне. «Без купечества никакое дело не токмо великое, но и малое стоять не может». Торговля должна стать прерогативой только этого сословия. Законом хорошо было бы запретить торговать всем сословиям, кроме купеческого, а «ныне торгуют бояре, дворяне, офицеры и солдаты и крестьяне», причем торгуют беспошлинно, нанося ущерб казне. Дворян, по его мнению, следует полностью отстранить от торговых операций, ибо торговля отвлекает их от основного дела — военной службы. «Един раб не может двум господам служить», он должен либо торговать, либо воевать. Если же человек из любого другого сословия захочет торговать, то он должен через магистрат записаться в купечество, а чин свой оставить и его привилегиями не пользоваться. Торговать в этом случае он будет по закону и пошлины в казну платить.

Купцам необходимо предоставить «право свободного торга», а государству, в свою очередь, нужно оказывать купцам покровительство и помощь, обеспечивая выгодные условия для внутренней и внешней торговли, а также помогать купцам в снабжении купеческих предприятий рабочей силой.

Купечество у нас «неправедно хранится», а его необходимо «блюсти от обид». Вот в «немецких землях вельми людей берегут, а наипаче купецких, и того ради у них купецкие люди богаты зело». Следует развивать отечественные промыслы и не покупать у иностранцев ненужных товаров. Гражданские власти обязаны следить, чтобы нам «непотребного и непрочного» ничего не привозили, а деньги бы из страны не увозили.

В купечестве также необходимо «во всех рядах правду устроить» и обязать купцов торговать по закону и за товар брать ту цену, которую он стоит, а за нарушение меры и веса и сокрытие недостатков товара подвергать их наказанию, вплоть до битья кнутом. Купечеству же, в свою очередь, следует объединиться в компании и жить между собой союзно, у нас же все «ядят друг друга» и от этого «все вместе пропадают».

Посошков возражал **против многочисленных пошлин и сборов,** которыми обложены торговые и ремесленные люди. Разнообразные сборы порождают необходимость в большом числе чиновников, которые «кормятся теми государевыми собранными

деньгами». А надо бы делать все по царскому указу, в котором и сумма сбора, и порядок его взыскания были бы точно определены.

При таких порядках налогов соберется в казну больше вдвое или втрое. В том указе должно быть установлено и соответствующее жалованье сборщику, ибо не должен быть такой порядок, при котором чиновнику, делающему все по «правде», «хлеба добыть не на что».

Настаивал он также на введении «уставной цены» на основные виды товаров, полагая, что цену на них необходимо устанавливать одинаковую как в первой лавке, так и в последней, а также добиваться равного изобилия товаров в любом месте страны. В самодержавном государстве «надлежит во всех российских городах, селах и в деревнях... цены продажные иметь неизменные, как в Санкт-Петербурге, так и во всех городах и урочащах». При таких порядках никто товары из города в город перевозить ради наживы не станет, потому что цена везде будет одна.

Серьезное внимание в своей «Книге» уделил Посошков и вопросам **крестьянского устройства.** Он полагал, что скудость крестьянской жизни происходит «от неразсмотрения правителей и от помещичьего насилия». Для того чтобы поправить это положение, царю необходимо издать указ, запрещающий помещикам разорять крестьян, «понеже крестьянское богатство есть богатство царское». Крестьянам «помещики не вековые владельцы... а прямой владелец их всероссийский самодержец». Если помещик «стрижет крестьянина как овцу догола», то от такого обращения крестьяне бегут «в понизовые места» или еще хуже того «в зарубежные страны» и «чужие страны населяют, а свою пусту оставляют».

Государев указ должен точно определить: сколько с крестьян взять оброку, сколько дней в неделю на помещика работать, чтобы им «сносно было государеву подать и помещику заплатить и себя прокормить без нужды». Судьи на местах обязаны следить за тем, чтобы помещики «сверх указу ничего не накладывали» и в нищету бы крестьян не вводили, а крестьяне, в свою очередь, при нарушении помещиками этого устава могли бы обращаться за защитой своих интересов в суд. В том случае, если жалоба крестьян подтверждается, суд вправе тех крестьян у помещика отнять и приписать государю. В свою очередь, и действия судьи, отступающего от закона, крестьяне также могут

обжаловать перед вышестоящим судом, и он за неправосудные действия может поплатиться своим имуществом. Если такой порядок утвердится, то «крестьяне могут себе хорошие пожитки нажить».

Настаивал он и на обучении всех крестьянских детей грамоте и счету, так как простым людям «немалая пакость творится от того, что грамотных людей у них нет и в поборах много с них излишних денег емлют». Обучение крестьянских детей должно быть обязательным и повсеместным. Мордва, чуваши, черемисы и прочие народы, населяющие Россию, также обязаны учить своих детей, и тогда не будет среди крестьян «безграмотных и беззаступных» людей. Грамотных и способных («смышленых») крестьян можно назначать в сельскую администрацию (десятские, пятидесятские и сотские).

Посошков обращал внимание на необходимость обучения крестьян **бережному отношению к богатству страны:** лесу (не вырубать все подряд); рыбе (не ловить молодь); советовал также научить их вести севооборот и грамотно застраивать деревни и села, чтобы избежать пожаров.

Автор «Книги о скудости и богатстве» понимал, что проведение подобных мероприятий возможно только при определенной грамотности населения. Но при всем этом он советовал сохранять строгий контроль помещиков за крестьянами. «Помещикам положено, — утверждал он, — следить, чтобы крестьяне не шлялись без дела, не пьянствовали и не сидели без работы». А деревенскую молодежь хорошо бы отправлять на зимнее время (волей помещика) на фабричные работы «в такие места, где по найму работают», чтобы никто из них «не лежебочил».

В разрешении крестьянского вопроса Посошков не был последовательным. С одной стороны, он, безусловно, боялся открыто требовать отмены крепостного права, но с другой — остро понимал всю сложность ситуации с наймом рабочей силы для промышленных предприятий. Он рассматривал крестьянскую проблему в разных аспектах, но неизбежно сталкивался с тем, что государственное богатство и наличие крепостного права — явления явно несовместимые. Предоставляя крестьянину право аренды земли и право обращения в суд за защитой своих интересов, он явно выводил его за пределы крепости.

В числе мер по упорядочению правового статуса земельных владений в государстве Посошков настаивал на введении про-

грессивного налога на землю в зависимости от ее размера, мотивируя это мероприятие тем, что вся земля является собственностью государства и поэтому недопустимо ее бесплатное использование.

Беспокоила Посошкова и **организация военной службы.** Войско «стена и твердое забрало государству», поэтому государство должно заботиться о своем «военном люде». «Ныне же слышно, — пишет он государю, — что от недостатку солдаты великую нужду подъемлют... с такой скудости, как ему ис службы не бежать? Нужда не только к бежанию принудит, но и к измене». Да и «от бескормицы служба вельми не спора», — почти дословно повторяет он слова И. С. Пересветова, который в XVI в. писал об этом же Ивану IV.

Если бы солдаты пищей и одеждой были бы довольны, утверждает Посошков, то и служба у них была бы «вдвое спора». В том случае, когда солдат сбежит со службы из-за плохого с ним обращения офицера, то случай этот надлежит расследовать в воинском суде, и если подтвердится жалоба, то покарать офицера, а солдата от наказания освободить.

Традиционно высказывается Посошков и о необходимости следить за нравственным уровнем войска и каждого воина в отдельности. Поведение военных людей в местах расквартирования армии должно быть добронравным; воины под страхом судебной ответственности не вправе чинить «обиды» мирному населению (потрава посевов, рубка леса и т. д.). В случае же совершения беззаконий все они должны отвечать перед судом за свои действия («аще учинен будет суд равный, каков простолюдину, таков без понеровки и офицеру»).

«Войско государево» должно быть хорошо обучено, чтобы «ни один солдат пули даром не терял», а численность сокращена, ибо в мирное время «не почто пятьдесят тысяч войска держать и кормить его напрасно». Подготовленные десять тысяч бойцов способны заменить пятидесятитысячное плохо обученное войско.

С дворянской поместной службой, замечает Посошков, в государстве также большая «неправда» творится. «Богатые от служб линяют, а бедные и старые служат, а сытые и молодые служить не хотят». Богатые дворяне откупаются «дарами» или «притворят себе тяжкую болезнь», или «возложат на себя юродство и вериги» и тем пронырством от службы освободятся, а

приедут домой «те болезни и юродство отложат». «В полках воеводы и полковники... с них берут и мироволят им».

Закон о службе устарел, но и он не выполняется, и многие дворяне «в ослушании указов... уже состарились и, в деревнях живучи, на службе одной ногой не бывали». Чтобы избежать такого положения, Посошков советует исполнение законов о воинской службе регулярно проверять и никакой «потачки плутам не давать», а «винить их и штрафовать» и делать это все не иначе как по суду и по закону. Законы, утверждал Посошков, для того и пишутся, чтобы их исполняли.

Административный аппарат он предлагал укомплектовать грамотными государственными чиновниками, предоставляя места в нем согласно способностям и знаниям претендентов.

Коснулся Посошков и **состояния духовного чина** в государстве, отметив многие его недостатки, и прежде всего недопустимую необразованность и необеспеченность низшего звена церковной службы. В духовном чине «ныне обретаются люди неученые, в Писании неискусные к тому же пьяницы и иного бесчинства наполненные». В результате «церквы запустели», а ересь, напротив, расцвела. В священники и дьяконы следует посвящать людей, «прошедших грамматическое учение», а также и другие науки: «духовные, гражданские и бытейские».

Посошков предлагал государю принять меры к повышению авторитета духовенства, позаботиться и о материальном обеспечении сельских священников. «Положительно попам сельским и причетникам... пашни не пахать и сена не косить», а беспокоиться только о пастве духовной. Ныне же сельские попы ничем от пахотных мужиков не отличаются. Если священник занимается земледелием, или торгует, или ремесла какие делает, то ему о церковном служении заботиться некогда и может он свою паству «истерять». Посошков полагал, что священнослужители должны жить на жалованье от государства или от мира. Может быть, даже следует вернуть старый обычай, при котором церковь получала десятину от всего приплода ее прихода.

Одеваться священникам необходимо по чину, а не ходить «в роздранных» и «сермяжных одеждах» и быть «всегда трезву».

Священников к тому же он считал необходимым наделить некоторыми полицейскими функциями, а совершение всех таинств подвергнуть строгому учету и записям. На священнослужителей, чтобы они содействовали прекращению церковного

раскола, по его мнению, следует возложить и выявление старообрядцев.

Уделил он внимание и «призрению больных и престарелых». Для них надо построить больницы и богадельни, может быть, за счет все той же мирской десятины, тем самым восстановится прежняя благочестная традиция. Сейчас же в стране очень много нищих, и тому есть различные причины. Если это люди больные, то надо их «учинить на покой», а здоровых всех хватать и отправлять в Приказную палату, с тем чтобы «приставить их к каким делам государевым» и по «миру ходить не пускать», ибо «скитаючись по миру иного ничему не научиться, только что воровать и тунеядцами быть». Без работы никакой человек не должен жить. «Кто в юности навыкнет работать, тот и под старость гуляком не будет».

Наибольшее внимание в своей «Книге» Посошков посвятил **проблемам «искоренения неправды».**

Он отмечал, что в России много разбойников и воров («больше, чем в других государствах»). Виноваты в этом и «неправое» судейство, и плохое устройство тюрем, из которых преступники бегут, а затем «пуще старого» воруют. Для искоренения этих пороков русской жизни необходимо прежде всего установить правый суд.

«Бог — правда, правду он и любит», — повторяет он почти дословно слова Пересветова. Справедливую деятельность правосудия Посошков связывает с авторитетом «царева имени». Судьи служат именем царским, а суд именуется Божьим, «того ради всячески судье подобает ни о чем тако не стараться, яко о правде, дабы ни Бога, ни царя не прогневать». Государь должен повелеть, чтобы «суд устроить един, каков земледельцу, таков и купецкому человеку, убогому и богатому, таков солдату и офицеру, и чтобы суд учинить близостной, чтобы всякому нискочинному человеку легко было его доступить». Всему доброму в государстве основание — правый суд.

Суд, по представлению Посошкова, должен быть сословным: «разный, служилым (военным. — *Н. З.)* особливый, прочим чинам особливый же, да будут все единой Главной конторе подсудны». Каждое сословие будет судить свой суд, но законы для всех едины. Во главе всей судебной системы — «особливая Канцелярия (Судебная контора), возглавляемая верным царю управителем», который наблюдает за деятельностью всех судей.

Сама Канцелярия доступна для всех посетителей, и всякий может получить там управу «на все судейские неправды».

Все судьи и судебные чиновники получают «государево жалованье», которое будет «учинено с дел», чтобы казна зря не тратилась. Судьи при таких порядках будут стараться дела решать скоро, потому как за каждое дело будут получать деньги: если рассмотрят дело вовремя, то полностью весь оклад получат, а просрочат, то только половину, а «заволочат», то и вовсе денег лишатся.

В судьи лучше было бы «посадить ис низких чинов», а еще лучше из приказных людей, они образованны и в делах искусны, можно также брать людей из купечества и из воинсхва, и они будут судить по правде, а для высокородных закон не писан, они «как кто восхочет, так и делать будут по своей природной пыхе (гордости. — *Н. З.)*».

Низкородным судьям «надлежит дать такое величество, чтобы они никаких лиц не боялись, кроме Бога, да и царя» и делали все по Уложению. Пока не достигнем мы правосудия, нам славы доброй не нажить и люди будут убегать от «неправого суда», и земля наша запустеет. Все дело в том, что неправда у нас очень застарела, ибо судьи корыстны и о государственной нужде не думают, а только хотят прибытков себе. Особенно печально, когда судья «не смотрит на правду, а смотрит на деньги». Но не только от такого корыстного «неправосудия», но и просто «от неуправления судейского вельми много в мире пакостей и разорения чинится и погибают многие, напрасно в заключении сидя, з голоду и от всякие нужды умирают безвременной смертью».

Судья обязан исполнять свой долг добросовестно, если же он «будет делать неправду», то ни пост, ни молитва не помогут ему. Судье ни о чем не подобает Бога просить, как только о том, как «суд правдив судить... дабы правого не обвинить, а виноватого не оправить» и дело бы не заволокитить. Более ста лет назад почти с такими же речами обращался Зиновий Отенский к псковскому наместнику великого князя Я. В. Шишкину, Посошков же просит об этом самого царя. «Правосудие самое святое дело, — убеждает он, — ради него надлежит подтщиться». Он советует царю издать указ о судебном устроении и в нем предписать судьям ежедневно проверять, кто и за что сидит и, если дело невелико, немедленно его разрешить и невинных людей выпустить; обязать судей жалобщиков принимать и от себя

не отсылать, а готовить дело к слушанию без волокиты. В приговоре по делу подробно описывать, «почему один прав, а другой виноват».

Для осуществления правосудия в стране необходимо «сочинить книгу с подлинным рассуждением на всякие дела», а «судить по судебному усмотрению... како кому понравиться» строго запретить. Для создания подобной книги следует провести большую кодификационную работу, которая позволила бы законодателю уточнить все древние акты, добавить новые и расположить весь законодательный материал ясно и четко по алфавиту для удобства пользования им. При осуществлении такой работы следует учесть не только отечественное законодательство, но обратиться к немецким судебным и другим иноземным уставам, привлекая все то, «что к нашему правлению будет пригодно». Стоит даже рассмотреть и турецкий Судебник, перевести его и, если обнаружится что-либо подходящее, «то и от них принять, ибо слышно, что в турецком царстве много порядков в судебном деле. Да и купечество у них праведно хранится».

Для составления этой **Судебной книги** желательно выбрать по два-три человека от всех сословий и чинов из каждой губернии: от духовного чина, от гражданства, особенно тех, которые «в судебных и правительственных делах искусны, и от высоких чинов и от ниских и из приказных людей и от дворянства и от купечества и от солдат, и от бояр», да и не худо бы выбрать и из крестьян, потому что среди них тоже разумные люди есть.

Составленную такой комиссией Судебную книгу (Уложение) необходимо всем народом «освидетельствовати вольным голосом». После одобрения законов «общесоветием» их следует направить на подпись государю, слово которого будет решающим: «кии статьи его величеству угодны, то тыи тако да будут».

Обосновывая эти предложения, Посошков подчеркивал, что «народосоветие», не снижая авторитета самодержавной власти, дает каждому возможность стать участником самого главного дела в государстве. При этом каждый, кто «узрит какую неправую статью, написал бы, что в ней неправости», и сообщил бы об этом, не опасаясь, еще до утверждения Уложения.

Принятое Уложение следует напечатать и разослать по судам. Желательно также проследить за его исполнением. Законы должны быть всем известны, «чтобы всяк их читал и волю его величества ведал... и от всяких неправых дел отдалялся». Если

законы будут исполняться неуклонно в течение пяти-шести лет, то люди будут опасаться «обиды чинить и от неправд начнут остерегаться и со всяким желанием делать правду».

Целый ряд предложений Посошкова относится к осуществлению правосудия. Прежде всего, судья должен быть беспристрастен и независим; он не должен давать сильному «бесловесного изобидеть». Обиженному он должен быть стряпчим, а обидчику жестоким и немилосердным судьей. Виноватого не надлежит миловать, ибо милость виноватому — это всегда обида правому. Нельзя также судье допускать, чтобы какая-либо из сторон пользовалась «наемными ябедниками», ибо они способны всю «правду замять» и представить правого виноватым, а виноватого правым. Свидетеля надлежит тщательно («по тонкому») опрашивать, ибо «ни в чем таковой лжи не обретается, сколько в свидетельстве». Обыск следует проводить по «правде»: со свидетелей брать клятву, а за неправое свидетельство подвергать наказанию.

Само наказание за лжесвидетельство должно быть устрашающим и скорым: «голову отсекут... возложат на кол и поставят при входе в Канцелярию, чтобы всем зрима была», и, сколько бы неправых свидетелей ни было, «всех рядом головы на колье тыкать», а имущества их конфисковать. Если есть заказчик такого свидетельства, то и его судить «равна» со лжесвидетелем.

При слушании дела судья обязан сличать досудебные показания с судебными. Дело ему надлежит знать хорошо и «вершить его так, чтобы за тем делом волочась, люди не разорялись и напрасно не убыточились». А для этого судье необходимо приезжать в судебную палату «по обеде» и делать все «со тщанием» и «не торопясь». Здесь Посошков дословно повторяет советы, данные Зиновием Отенским дьяку Якову Шишкину. Видимо, почти за двести лет мало что изменилось в судопроизводстве России.

Если не изменить деятельность судов, восклицает Посошков, то «разбойникам конца не будет».

Автор «Книги» различает два вида процесса: суд и розыск. По суду «возможно приводить стороны» к миру, но если кто-либо из них этого «не восхочет», то принуждать не следует, и в таком случае судья обязан дать ему справедливый суд.

«По розыску» «расспрос» надо проводить с пыткой только в том случае, если разбойник не признается; если же он повинится и все расскажет, то «пытать его не для чего», а уж если

кто придет с повинной, то его вообще от наказания следует освободить, даже если он ранее разбойничал.

Среди составов преступления Посошков называет богохульство, воровство (татьбу), разбой, грабеж, убийство, членовредительство, мошенничество, хранение краденого, укрывательство преступника.

Предусматривает он и довольно суровые меры наказания. Смертная казнь предусматривается для разбойников и убийц. Причем применять ее он советует без промедления, ибо преступники «с каторги уходят». Для разбойников, повинных в душегубстве, он предусматривает квалифицированную смертную казнь: колесование и реброповешение. Упоминает он и каторгу в качестве наказания. «Наказание должно быть такое, чтобы вельми страшно было воровать».

Особо выделены наказания против «неправедных судей». Они могут лишиться за неправый приговор жизни и имущества. Это, конечно, может привести к большому урону для судей, но «без урону невозможно у нас на Руси правому суду уставиться».

Для предупреждения преступлений в стране Посошков советует ввести на всей ее территории разветвленную и единообразную организацию нижних полицейских чинов: сотских, пятидесятских и десятских, которые бы за порядком «смотрели крепко». За их деятельностью, в свою очередь, наблюдают городовые правители.

Население тоже должно бороться с разбойниками. Так, он советует Петру I издать закон, обязывающий односельчан приходить на выручку тем, на чей двор напали разбойники. Причем обязательство такое распространяется не только на крестьян, но и на дворян. Если же они помощи пострадавшим не окажут, то за такое их бездействие будут наказаны, да еще и обязаны возместить убыток ограбленным. В качестве положительного примера Посошков отмечает, что в северных губерниях люди сами воровства не допускают, и хотя места там бесхлебные, поморские, но «у тамошних жителей ни разбоев, ни татей нет».

В целом следует отметить, что Посошков представил царю Петру I весьма продуманную и широкую программу по искоренению преступности и «учинению правого суда».

Традиционная основа учения Посошкова сказалась и в его понимании нравственных устоев в жизни русского человека.

В «Книге о скудости и богатстве» и особенно в его «Завещании отеческом сыну» он последовательно проводит требование честного исполнения каждым человеком своего долга (купцом, воином, крестьянином). Сыну своему он советует служить отечеству телом и душой, быть верным солдатом родине и проводить свою жизнь в неустанных трудах. Неоднократно высказывался Посошков против роскоши, беспутства, советуя жить скромно и честно, придерживаясь веками сложившихся на Руси нравственных правил.

В историографии принято рассматривать И. Т. Посошкова как представителя купечества, выражавшего главным образом его сословные интересы. Действительно, он много писал о задачах и целях этой социальной группы, оценивая ее как первейшую опору трона и государства. Но представляется, что общая совокупность его предложений выходит за пределы сословных интересов купечества. Поддерживая идеи «меркантилизма» и желая направить страну по пути промышленного и торгового развития, Посошков выступил как мыслитель Нового времени. Во многих аспектах его взгляды соответствовали духу тогдашней западноевропейской мысли.

3. В. Н. Татищев

Василий Никитич Татищев (1686—1750) происходил из знатного дворянского рода. Он окончил московскую артиллерийскую школу, много времени посвятив самообразованию, в результате чего снискал известность одного из образованнейших офицеров эпохи. Царь заметил его и несколько раз давал ему дипломатические поручения.

В течение своей жизни Василий Никитич занимал крупные политические и хозяйственные посты. Дважды назначался на Урал в качестве главного правителя горных заводов; был начальником Оренбургской экспедиции и астраханским губернатором. В 1745 г. он попал в опалу (при Елизавете) и доживал свои дни в подмосковном имении Болдино, где и завершил свой труд «История Российская с самых древнейших времен», написал ряд работ по географии, экономике, политике и просвещению, а также составил первый отечественный энциклопедический словарь — «Лексикон Российский».

Теоретической базой взглядов Татищева являются **концепции естественного права** и договорного происхождения госу-

дарства. При аргументации своих взглядов Татищев показал большую образованность и знание как античных, так и европейских мыслителей. Он неоднократно ссылается на произведения Платона, Аристотеля, Цицерона, а также на труды греческих и римских историков и многократно цитирует европейских мыслителей Нового времени: Г. Гроция, Т. Гоббса, Дж. Локка, С. Пуфендорфа и др.

В своих рассуждениях о **происхождении государства** мыслитель использовал гипотезу о преддоговорном «естественном состоянии», в котором господствует «война всех против всех». Разумная нужда людей друг в друге (Татищев руководствовался соображениями о разделении труда между людьми) привела их к необходимости создать государство, которое он рассматривает как результат общественного договора, заключенный с целью обеспечения безопасности народа и «поисков общей пользы». Татищев пытается внести в процесс образования государства исторические начала, утверждая, что все известные человеческие сообщества возникали исторически: вначале люди заключили договор супружества, затем из него возник второй договор — между родителями и детьми, затем — господами и слугами. В конечном итоге семьи разрослись и образовали целые сообщества, которым потребовался глава, им и стал монарх, подчинив всех подобно тому, как отец подчиняет своих детей. В результате получается не один, а несколько договоров, и само их заключение, по видимости зависящее от людей, на самом деле предопределено самой природой.

Согласно договору, по мнению Татищева, возникает власть господина над слугой. «Например, — рассуждает он, — один не способен добыть себе пропитание, одежду, жилище, защититься от неприятеля, а другой имеет все это, тогда они договариваются о том, что один обещает снабжать другого пищей и одеждой, а другой обещает служить ему и во всем его воле повиноваться, а своей не иметь». По этим соображениям крепостное право он рассматривал как договорное и считал недопустимым его расторжение по требованию одной стороны. При внимательном исследовании всех рассуждений мыслителя о формах крепости становится заметной тенденция ее трактовки как договора трудового найма. Надо отметить, что во время своей работы на Урале Татищев столкнулся с полной правовой неурегулированностью положения сторон в договоре о найме рабочей силы. Ему стали очевидными все препятствия, которые грозят

развитию промышленности в случае сохранения крепостного состояния крестьян. Не покушаясь в целом на отмену крепостного права, он пытался теоретически обосновать возможность рассматривать его как результат своеобразного договора найма, влекущего определенные обязанности для заключивших его сторон.

Такие жесткие формы несвободы, как рабство и холопство, Татищев осуждал, заявляя, что «рабство и неволя против закона христианского» и являются «плодом насилия», а не договора. За рабом признавал право требовать и добиваться своего освобождения.

Анализируя причины возникновения крепостного права в России, Татищев относил их к возмущениям, сотрясавшим страну в Смуту. Однако последовательным он в этом вопросе не был. Хотя он и признавал, что «до царя Федора крестьяне были вольными и жили за кем хотели», но в данное время в России вольность крестьян «с нашей формой монаршеского правления не согласуется и вкоренившийся обычай неволи переменять небезопасно», однако насущно требуется значительное смягчение условий крепости. Помещика, которого Татищев признавал стороной в договоре, он призывал заботиться о крестьянах, снабжать их всем необходимым, чтобы те имели крепкие хозяйства, побольше скота и всякой птицы. Он выступал за введение поземельного налога и вообще настаивал на том, чтобы крестьянство было «податьми сколько можно облегчено». Подобная точка зрения глубоко укоренилась среди русских дворян-помещиков. Наиболее прогрессивно настроенные из них понимали юридическую несостоятельность крепостного права, но боялись его разрушения и предлагали различные полумеры, облегчающие участь крестьян.

Татищев настаивал на установлении юридического и экономического статуса основных сословий в государстве, упорядоченное состояние которых придаст прочность государственному устройству. Главным занятием дворян он считал военную и государственную службу, полагая, что их привилегии должны соответствовать их статусу. Он предлагал сокращение срока дворянской службы («чтобы в тягость не было») и обеспечение воинов постоянным жалованьем.

На государство возлагалась забота и о купечестве: «ограждение его от всяких обид и неволи» и установление правил вольной торговли. Купечеству же, в свою очередь, необходимо

«знать состояние торга», а горожанам — «ремесел совершенные свойства и ухватки».

Татищев беспокоился об экономии государственных средств. Поскольку он неоднократно выражал надежду на мирную политику России, то соответственно советовал войско в стране иметь только в целях обороны («государство защищать и оборонять»). При внешних агрессиях весь народ «совокупно» обязан на войны ходить, но по миновании опасности следует определить в армию людей, способных «к обороне и защищению государства». В таком войске каждый солдат «мыслит... чтобы в обер- и штаб-офицеры дослужиться». Татищев хотел бы видеть в армии образованных и мыслящих людей, причем не только в офицерском корпусе, но и в нижних чинах. Все его рассуждения в этом вопросе сводятся к предложению о формировании небольшой, но хорошо обученной армии, содержание которой было бы необременительным для страны.

Большое внимание Татищев уделял рассмотрению **форм правления.** Наличие той или иной формы правления он ставил в зависимость от размеров территории страны и степени обеспечения ее внешней безопасности. «Малые» народы, к тому же не подвергающиеся нападениям, вполне могут управляться всенародно (демократическая республика); «великие и находящиеся также в безопасном положении могут установить у себя аристократическое правление» (аристократическая республика). «Великие же и от соседей небезопасные государства без самовластного государя в целости сохраниться не могут».

Рассматривает Татищев и **смешанные формы правлений,** но достоинств за ними не признает. В результате он приходит к выводу, что из всех «разных правительств каждая область (здесь в значении «страна». — *Н. З.)* выбирает себе образ правления, рассмотрев положение места, пространства. владения и состояния людей, а не каждое годно всюду или каждой власти может быть полезно».

Тиранию (деспотию) Татищев называл худшей из всех форм правлений. **Наилучшей формой правления для России** Татищев считал ограниченную монархию, при этом он отмечал преимущества опоры монарха на двухпалатный выборный орган, учреждаемый «для лучшей государственной пользы управления». Цель этого органа: подготовка законов, разрешение «дел внутренней экономии» и обсуждение важнейших проблем («война, смерть государя или какое другое великое дело»). Представи-

тельный орган состоит из двух палат: Сената — высшей палаты, в состав которой входит 21 представитель из дворян, и Совета — второй палаты, где заседает 100 человек, избранных по более широким нормам представительства.

Об ограничении верховной власти представительным органом Татищев высказывался неоднократно и в разных работах, особенно четко эта его позиция прослеживается в рассуждениях о процессе законодательства. Монарх выступает у него в роли верховного законодателя, но издаваемые им законы должны соответствовать естественному праву, справедливости и общей пользе. Соблюдение таких требований один человек не может полностью обеспечить, поэтому необходимо, сохранив за монархом формальное право на титул верховного законодателя, потребовать предварительного рассмотрения и одобрения каждого законопроекта различными ведомствами и выборными учреждениями. Роль монарха будет заключаться в подписании готового законопроекта.

В настоящее время, по мнению Татищева, в России отсутствует соответствие естественных и положительных законов, объясняющееся невежеством и ошибками законодателей, а поэтому необходимо подготовить новое Уложение взамен устаревшего, но еще действующего Соборного уложения 1649 г. Он считал, что новые законы следует писать четким и доступным для любого подданного языком и поручить их составление «людям в законах искусным и отечеству беспристрастно верным».

Соблюдению законов Татищев придавал большое значение, полагая, что «в государстве не персоны управляют законом, а закон персонами». При составлении нового проекта Уложения, отмечал он, необходимо проведение кодификационных работ для устранения существующей в нынешнем законодательстве «неразберихи» и противоречий. Новые законопроекты до их принятия следует подвергнуть широкому обсуждению. В тех случаях, когда всему народу не представляется возможность собраться, то следует заменить народный референдум выборными представительными учреждениями («сеймами и парламентами»), наделенными «полной мочью».

Рассматривая вопросы, связанные с судоустройством и судопроизводством, Татищев настаивал на профессиональной подготовке судей, полагая, что на судебные должности должны определяться лица только с соответствующей профессиональной подготовкой. Такая позиция в конечном итоге привела бы к

сглаживанию сословных граней (что впоследствии и было сделано в Судебных уставах 1864 г.).

Вообще образованию, его организации, распространению и качеству Татищев уделял серьезное внимание. С отсутствием просвещения в стране он даже связывал «бунты и разорения», поскольку он полагал, что народное недовольство выражается в такой форме именно потому, что «народ никакого просвещения не имеет и в темноте суеверий утоплен», поэтому его так легко могли обманывать всякие «коварные плуты». В данном случае Татищев имел в виду самозванцев, раскольников и «своих мятежников» (Милославских и Ивана Хованского), которые «учинили великие беды и смятения».

Пользу наук он считал очевидной и даже связывал промышленное и экономическое процветание Англии и Франции именно с развитием и распространением в этих странах наук. Он настаивал на предоставлении возможности обучения за границей тем чиновникам, которые состоят «в знатных услугах и правлениях, яко в Сенате, Иностранной коллегии и в посольствах во иностранные государства, тем весьма нужно знать состояние, силы богатства, законы и порядки тех государств, с которыми чаем союз или войну иметь». Но учить также необходимо военных, купечество и простой народ.

Предусмотрел он организацию образования по губерниям, связанную с подготовкой учителей для проведения его программы.

При общей оценке взглядов В. Н. Татищева необходимо принимать во внимание цензурные условия, а также трагические перипетии в его судьбе (неоднократные отстранения от должностей, опалы), которые, несомненно, обусловили определенную осторожность в изложении им своих политических взглядов.

4. М. М. Щербатов

Князь **Михаил Михайлович Щербатов** (1733—1790) родился в Москве, в детстве получил прекрасное домашнее образование, овладев несколькими европейскими языками. Службу начал в Санкт-Петербурге в Семеновском полку, в который был записан с раннего детства. По объявлении Петром III 18 февраля 1762 г. Манифеста «О даровании вольности и свободы всему российскому дворянству» вышел в отставку в чине капи-

тана, увлекся литературой и историей, написал ряд трудов по государствоведению, законодательству, экономике и нравственной философии. В 1762 г. приступил к написанию «Истории Российской от древнейших времен» и занимался ей в течение всей жизни (работа доведена до 1610 г., опубликована в семи томах в 1901 — 1904 гг.). В 1767 г. Щербатов был избран депутатом от ярославского дворянства в Уложенную комиссию, перед которой Екатерина **II** поставила задачу пересмотра действующего законодательства и создания нового свода законов. Для этой Комиссии Щербатов составил проект Наказа ярославского дворянства и написал замечания на Большой Наказ Екатерины II.

Наиболее крупными его произведениями на политико-правовые темы были: «О надобности и пользе градских законов» (1759); «Разные рассуждения о правлении» (1760); «Размышления о законодательстве вообще» (1785—1789) и «Путешествие в землю Офирскую шведского дворянина С», а также «О повреждении нравов» (80-е гг. **XVIII** в.).

В последние годы жизни Щербатов пишет политико-публицистические произведения, в которых подвергает резкой критике абсолютную монархию как форму правления, а также деятельность всего екатерининского правительства, отмечая масштабность злоупотреблений, повсеместное нарушение законов, взяточничество должностных лиц, продажность судей, разбазаривание государственных финансовых и земельных фондов и т. д.

Щербатов не усматривал никаких положительных изменений в характеристике абсолютной монархии от присоединения к ней определения «просвещенная». «Я охуляю, — писал он, — самый состав нашего правительства, называя его совершенно самовластным», а «самовластие не есть род правления, но злоупотребление власти». Такое правление, по мнению Щербатова, направлено к истощению и разорению России и к падению нравственности во всем народе.

Выход из этого положения он усматривал в необходимости ограничения власти монарха и соблюдения законности во всех сферах государственной деятельности.

В разрешении вопроса **о происхождении государства** Щербатов придерживался основных принципов естественно-правовой теории и концепции договорного происхождения государства. В схеме своих рассуждений он исходил из предполагаемого в

до государственном, естественном состоянии равенства всех людей от природы: все произошли «от единого нашего праотца Адама и потом от Ноя... и потому все суть братья и все равно благородны». Но это равенство постепенно разрушалось по причине различия в силах и способностях людей, ибо, наделяя людей различными дарованиями и умом, природа сама предусмотрела возможность неравенства. Анализ исторического опыта человечества приводит Щербатова к мысли о том, что «равенство состояний было возможно только в диком образе». Постепенно оно стало разрушаться, и не только благодаря различиям в способностях, но даже и в связи с возрастным состоянием, ибо природой самой задумана существенная разница и в жизни разновозрастных групп. Возникшее неравенство вполне закономерно стало закрепляться в потомствах.

Происхождение собственности, а затем и «потомственного благородства» Щербатов, подобно Дж. Локку и многим другим западноевропейским мыслителям XVII—XVIII вв., ставит в зависимость от личных качеств человека. Впоследствии именно благодаря таким качествам, как ум, доблесть, добродетель, сила, трудолюбие, некоторые люди заслужили любовь и уважение окружающих, в результате они были «почтены» и избраны в начальники, а их дети стали получать хорошее воспитание и образование и с детства приучались «владычествовать и управлять равными себе».

Договор об образовании государства люди заключили в целях обеспечения безопасности, и при его заключении они «уступили часть своей свободы и своих выгод», притом меньшую часть, иначе они могли бы быть ввергнуты в еще худшее состояние. Таким образом, в условиях государства у людей сохранились неотчуждаемые свободы. Было бы неестественно думать, утверждал Щербатов, что «человеческие естества, одаренные естественной свободой, хотели бы без нужды и непредвиденной себе пользы свободу свою уступить».

При анализе проблем организации государственной власти Щербатов выделял четыре формы правления: монархию, аристократию, демократию и деспотию. Однако он полагал, что в «чистом виде» ни одна из них никогда не существовала, «ибо монарх не может править без вельмож, вельможи не могут без народа... а народ не может без начальников сам себя управлять».

Форму правления и законы государства Щербатов ставил в зависимость от климата страны, размера территории, ее рельефа, плодородия почв и численности народонаселения.

При анализе форм правления западноевропейских государств наиболее привлекательной из них ему представлялась английская конституционная монархия, в качестве достоинств которой он отмечал разделение властей и определение их компетенции законами. Щербатов критикует деспотическое правление, которое всегда возникает при сосредоточении абсолютных полномочий у главы государства. В числе основных отрицательных характеристик этой формы он называет беззаконие и своеволие правителей и, как следствие этого, формирование продажного и своекорыстного аппарата управления. Самовластие (тирания) «есть мучительство, в котором нет иных законов и иных правил, окромя безумных своенравий деспота». В самовластии нет законов, а если и есть, то они никого не способны защитить; обычно такая форма власти порождает нравственные пороки: льстивость вельмож, продажность чиновников, развращенность народа и расстройство всех видов управления страной. На примере анализа царствования Ивана IV Щербатов, почти дословно следуя за Иваном Тимофеевым, приходит к выводу, что результатом тирании является общее падение нравов, выразившееся «в уподлении людей, вкоренении робости, раболепства и страха... Бодрость духа, любовь к отечеству и верность государю мечом и казнями были стремлены, а занимал их место страх и трепет... подданные, в робости пребывая, ни верности, ни усердия... не имели. Войска ослабели, лишаясь лучших своих начальников». Самовластие, по мнению Щербатова, «разрушает силу государства в самом ее начале».

Республиканское правление также не вызывает симпатий мыслителя, поскольку, по его представлениям, оно всегда чревато возможностью бунтов и мятежей, ибо наглость и пронырство отдельных лидеров вообще не имеет пределов и преград. Щербатов полагал, что Сулла, Цезарь и Август сумели узурпировать власть именно благодаря республиканскому правлению, предоставившему им возможность постоянно разжигать народные страсти, вызывать волнения и в таких условиях утверждать свою власть. К тому же в республиках все стремятся достичь «равенства состояний», а сама «химера равенства» способна разрушить любое государство. Щербатов рассмотрел античные (Греция, Рим) и современные (Нидерланды) республики и при-

шел к выводу, что результатом такой формы правления обычно являются «несогласия в народе, наступления на законную власть... возмущения во градах, потеря полезных поселений и стыдное покорство чужим державам». Таковы результаты «порочного их установления и необуздания народной власти».

Однако нельзя не отметить, что в более поздних своих публицистических произведениях Щербатов стал находить все-таки определенные достоинства в республиканской форме правления: развитие торговли (для которой предпочтительна вольность); подъем патриотических чувств («никакое другое правление не подает столь великого числа знатных примеров любви к отечеству»; обеспечение законности, ибо в республиках все люди повинуются не множеству различных правителей, «но единому закону». Эти достоинства Щербатов ставил в прямую зависимость от учреждения определенной «равности между гражданами», в результате которой все они «почитают себя единым народом».

Обращаясь к монархии, Щербатов, подобно Монтескьё, полагал, что здесь следует различать два варианта: монархия ограниченная, функционирующая на основании законов, и монархия абсолютная, равнозначная деспотии, наличие которой он усматривал в России.

Симпатии Щербатова на стороне **ограниченной монархии,** причем он не делает различия между наследственной и выборной ее организацией. Ограниченная монархия должна иметь основные законы и «хранить жизнь, честь, имение и спокойствие своих граждан» исключительно по законам. Для России такая форма, по мнению Щербатова, традиционна, так как русские великие князья никогда не были «самовластниками», они всегда правили, опираясь на Совет, в состав которого входили «лутшие мужи» дружины, бояре, старцы градские и духовенство. Благодаря такому устройству верховной власти она всегда обладала большим политическим весом.

Щербатов полагал, что монарх неправомочен объявлять войну, заключать мир, устанавливать налоги, издавать законы «без согласия народа». В своей идеальной модели, описанной в «Путешествии в землю Офирскую шведского дворянина С», он перечисляет состав «Высшего правительства», в рядах представителей которого он желал бы видеть дворянских, купеческих и мещанских депутатов. Таким образом, здесь депутатский кор-

пус у него значительно расширен по сравнению с предшествующими проектами ограничения верховной власти.

Представительный орган, моделируемый Щербатовым, — Высшее правительство состоит из пяти департаментов (уголовных дел, государственных доходов, торговли, морских и сухопутных войск и чужестранных дел), все вопросы в которых решаются коллегиально. В Высшем правительстве сосредоточена законодательная и высшая судебная власть. Судьи выборны, и суд состоит из шести судей и председателя, избираемого составом суда сроком на один год.

Местное управление представлено выборными органами дворянского и купеческого самоуправления с довольно широкими полномочиями.

Монарх возглавляет исполнительную власть и руководит управлением страной в законных пределах. За нарушение законов монархом предусматриваются тяжкие последствия, вплоть до заключения его в темницу. Посмертно, приблизительно через тридцать лет, всенародно обсуждается деятельность каждого монарха и в соответствии с вынесенной оценкой решается вопрос об отношении к его памяти (посмертная честь, памятники или, напротив, осуждение).

Таким образом, монарх в проектах Щербатова представлен высшим чиновником государства: он лишен почестей, особых торжественных одеяний и церемоний, его украшают только добродетели.

Особое внимание в своих проектах Щербатов уделил **законодательной деятельности,** при этом его взгляды на роль и значение законов находились под заметным влиянием идей Монтескьё. «Никакое общество, — писал он, — малочисленное или многочисленное, не может пребывать без некоторых правил или законов, которые каждый поступок устанавливают». Необходимо иметь и специальные учреждения, в обязанности которым вменяется принуждение к исполнению законов.

Законы по своему содержанию всегда соответствуют образу правления, установленному в той или иной стране. В условиях самовластья (абсолютной монархии) обычно законов нет, «понеже самовластье на страхе основано и содержится мечем и кровью». Но даже если в самовластном правлении и будут приняты законы, полезные для народа, то ничто не помешает самовластному монарху отменить эти законы. В работе «О повреждении нравов в России» Щербатов приводит слова Екатерины II,

обращенные к своим вельможам, где она утверждает, что имеет право «невзирая на законы» поступить по своему усмотрению, потому что считает себя превыше всех законов. Сенат часто утверждал беззаконные действия.

Щербатов предъявляет большие требования к законодателям («законодавцам»). Лучше всего, считает он, поручить это дело специально сформированной комиссии. Законодатель должен знать древнейшие законы, «главные установления своей страны», свойства своего народа, особенно его недостатки, для того чтобы иметь возможность их искоренять. К тому же Щербатову хотелось видеть в лице законодателей людей мудрых, образованных, милосердных, дальновидных и способных слушать чужие мнения.

При составлении законов «законодавец» не должен «стараться о собственном прибытке», а только «о благе государства», ибо как «благие законы сочиняют благополучие всего народа, так худые делают его злополучие».

Законы должны быть написаны «слогом кратким, внятным и не двоякознаменующим».

Щербатов считал, что России нужна новая Книга законов. Будучи подготовленной «законодавцами», она должна была дважды всенародно обсуждаться: в первоначальном и усовершенствованном вариантах для того, чтобы «каждый гражданин не лишен был драгоценного дара вспомоществовать своими советами к тому законодательству, под коим он и чады его жить должны». Причем за активное участие в этом важнейшем мероприятии граждан следует вознаграждать, особенно тех, которые принесли пользу своими советами.

Законы должны быть известны народу, и их необходимо изучать во всех учебных заведениях.

Классификация законов дана у Щербатова в духе традиций естественно-правовой школы. Все законы он делит на божественные, естественные и положительные, твердо полагая, что последние должны соответствовать первым двум. Так, он осуждал гражданский закон (положительный), предписывающий нарушать тайну исповеди священнослужителям (доносы священников властям), усматривая в его содержании нарушение Божественного закона. В качестве примера несоблюдения естественного закона он приводил случаи торговли крепостными людьми (прикрытой видимостью законности) и требовал строжайшего запрета таких сделок.

Касаясь вопросов **организации судопроизводства,** Щербатов высказал ряд прогрессивных идей, активно обсуждавшихся его западноевропейскими современниками: открытость и гласность процесса, участие защитников. Щербатов возражал против вольного толкования смысла закона судьями и требовал их точного соблюдения в процессе судебного исследования дел.

Но вместе с тем в своих «Размышлениях о законах» он не отрицал роль прецедента в судебной практике. Высшему суду «ежегодно велено бы печатать подлинником все дела, которые были в нем решены... Нижние же судные места, имея перед своими глазами решения вышнего суда, не осмелились бы от оных отдаляться».

Осветил Щербатов и традиционный для русской правовой мысли вопрос о **милости виноватому,** почти дословно повторив при этом утверждение Зиновия Отенского о том, что «милосердие, учиненное для виноватых, есть зло для невинных».

Обжалование судебных приговоров и решений он советовал ввести в законные рамки, точно определив возможные сроки принесения жалоб. Обращаясь к процессуальным нормам, Щербатов цитировал текст *«Habeas Corpus Act»* и выступал за то, чтобы и в России никто, «даже самый подлейший злодей», без суда не наказывался и чтобы каждый гражданин мог быть арестован только с разрешения соответствующих органов и в предусмотренном законом порядке. Выступал он и за соблюдение требования справедливой ответственности за вину, отмечая при этом, что суровость наказания должна соответствовать тяжести преступления. Щербатов осуждал жестокие санкции, настаивая на их смягчении, а применение смертной казни считал возможным в редких случаях — по тяжким преступлениям, связанным с убийством и совершением повторных грабежей. «Сохрани меня, Боже, похвалить сии бесчеловечные законы, которые наказуют смертной казнью и самые малейшие преступления, понеже подлежит иметь почтения к человечеству». Но для таких преступников, как «отцеубийцы, разбойники, смертоубийцы, обагренные кровью своих братьев», смертную казнь следует применять, ибо, писал он, нет гарантий у общества, что они вновь не совершат тяжких преступлений.

Особое внимание уделил Щербатов **состоянию правосудия в России.** Должность судьи ответственна и почетна, но при самовластии, когда все стало продажным (автор имел в виду царствование Екатерины II), должности заняли недостойные, но

способные за них заплатить, «воры и злонравные вознаграждены, развратность одобрена» самим государем; «можно ли после сего правосудия и бескорыстности от нижних судей требовать? В продажном обществе проданы все чиновники... Судья продает правосудие для удовольствия сребролюбия временщика... духовный человек вместо наставления панегирики сочиняет, торговля ослабевает, люди науки... не имея возможности мыслить свободно, бегут сих мест». Но мздоимство судей — особенно страшный порок, поскольку он разрушает правосудие в государстве. «Мздоимцев судить, — пишет Щербатов, — я почитаю яко разбойников, тем более опаснейших, что труднее избежать от их рук и что они разбои и грабежи среди своих градов и в священных местах чинят».

Социальные взгляды Щербатова достаточно противоречивы. Он активно критиковал петровскую Табель о рангах как закон, ущемлявший привилегии дворян, был недоволен екатерининской «Грамотой на права вольности и преимущества благородного российского дворянства» (1785) за недостаточную, по его мнению, степень правовой и социальной защиты дворянства. В сословном устройстве общества Щербатов усматривал прочность общественных устоев, полагая, что «смешение состояний» приводит к «умствованию равенства, до крайности доведенного», и в конечном итоге к гибели государства. Каждому сословию следует определить его правовой и социальный статус, а также подобающий ему круг занятий. Дворянам — правосудие, земледелие и военную службу; купечеству — торговлю и промыслы. Пожалование купцам дворянского звания он считал недопустимым: «Дед воровал, сын грабил, внук разбойничал, достоин ли он потомственного награждения?» Тем не менее каждое сословие должно иметь свой голос в решении важных государственных дел, поэтому в Высшем правительстве Офирского государства заседают и дворяне, и купцы, и мещане (о крестьянах упоминания отсутствуют).

М. М. Щербатов вполне осознавал экономическую несостоятельность и бесперспективность крепостного права, нарушающего все нравственные нормы. Крепостное право, полагал он, в «самовластиях» обычно распространено. «Возможет ли что ли ужасни быть? — вопрошал он, — как видеть миллионы людей, сравненных со скотами... лишенные величайшего дара природы — вольности... Под самовластным правлением народ стонет в неволе».

Земледелие он характеризовал как важнейший род деятельности, и, исходя из этих представлений, он делил всех людей на производителей и потребителей. В России, по его мнению, наступило оскудение земледелия, которое «совершенно пало». Характеризуя положение крестьян (производителей), Щербатов писал, что они «питаются мякинным хлебом, живя скорее как животные, а не как люди». Между тем именно земля должна бы стать источником благоденствия всех, а потому земледелие должно всячески поощряться и «обороняться» правительством. Он многократно обращает внимание на непроизводительность подневольного труда, противопоставляя ему результаты свободного хозяйствования на собственной земле. «Если бы дать свободу крестьянам в России, сие оживило бы их промысел, и, не прикрепленный к земле, не находящийся более в рабстве, каждый из них потщился достигнуть возможного благоденствия, а из сочетания частных благополучий проистечет и всеобщее блаженное состояние».

У Щербатова много интересных проектов, преследующих поддержку «падающего земледелия»: повышение агротехники, создание государственной коллегии земледелия, рациональное распределение земель, переселение крестьян из густонаселенных губерний в малонаселенные, учреждение образцовых опытных хозяйств, садов и огородов, возрождение коневодства, «разведение разной скотины», широкое распространение прогрессивного отечественного и зарубежного опыта.

По поводу **крепостного права** Щербатов полагал, что освобождение крестьян — дело будущего. Пока же эту акцию он считал преждевременной, ибо крестьяне непросвещенны и нравственно не подготовлены к свободной жизни, вследствие чего при внезапном их освобождении они могут «впасть в обленчивость», перестать заниматься земледелием, оставить неплодородные земли и направиться к плодородным с благоприятным климатом, в результате центр империи может оскудеть и запустеть и стране будет грозить разорение.

Средства для ближайших преобразований в сельском хозяйстве Щербатов находил в возможности **сокращения расходов на содержание армии.** Задолго до А. А. Аракчеева он вносил предложения об устройстве военных поселений, подробно разработав эту идею и представив на высочайшее имя «Мнение о военных поселениях». В организации подобных поселений он усматривал экономию средств, создание хорошо обученной армии,

повышение ее благосостояния (в связи с уменьшением численности) и ослабление бремени рекрутчины и налоговых тягот для населения. Все перемены, о которых писал Щербатов, предполагалось осуществлять исключительно постепенно, эволюционным путем, в основном пользуясь такими рычагами, как введение «хороших законов» и просвещение народа.

5. С. Е. Десницкий

В середине **XVIII** в. в России сформировалась идеология Просвещения, характер которой определялся условиями экономического, социального и политического развития страны. Просветители обличали язвы современной социальной и политической действительности; критиковали произвол крепостников-помещиков, отмечая при этом общую бесперспективность крепостного права с точки зрения возможностей дальнейшего экономического и промышленного развития России. Они обращали внимание русского общества на необходимость отмены крепостного права, а также ограничения власти абсолютного монарха законом и определенными формами представительства, способного выражать общественное мнение.

Реализацию этих идей они связывали с распространением просвещения, полагая, что просвещенный монарх (в частности, Екатерина II) и просвещенное общественное мнение способны направить страну по пути социальных и политических реформ, столь необходимых России.

Наиболее полное выражение взгляды Просветительства как направления политической мысли получили в произведениях С. Е. Десницкого.

Семен Ефимович Десницкий (1740—1789) происходил из мещан г. Нежина. Он закончил семинарию Троице-Сергиевой лавры, затем учился в Московском университете и в Петербургской академии наук и в числе других учеников был направлен для продолжения образования в Великобританию в Университет Глазго. Здесь он защитил диссертацию по римскому праву, получив ученую степень доктора права. Возвратившись в Россию, Десницкий становится профессором юридического факультета Московского университета, где читает лекции по праву впервые на русском языке. В этот период своей деятельности он написал ряд статей и докладов, в которых изложил

радикальные предложения по проблемам политико-юридических преобразований в государстве.

Кругозор Десницкого был достаточно широким, а образование разносторонним. В Великобритании он изучал произведения многих западноевропейских мыслителей, политических писателей и философов. Теоретические положения своей доктрины он часто аргументировал ссылками на труды Дж. Локка, Т. Гоббса, Ш. Монтескьё, А. Смита и др.

В размышлениях о причинах **происхождения государства** Десницкий не придерживался договорной теории. Он высказал предположение о прохождении человечеством исторически последовательных «состояний», хронологически сменяющих друг друга. Первым из них была охота (ловля зверей и собирательство дикорастущих плодов); вторым — скотоводство и пастушество; третьим — «хлебопашественное состояние» и последним, четвертым, — «коммерческое». В первых двух главенствует коллективное владение вещами, обусловленное несовершенством трудового процесса и отсутствием условий хранения продуктов. В «хлебопашественном состоянии» появляются жилища, каждый начинает обрабатывать землю, у людей возникает желание получить все это «во всегдашнее право собственности». Таким образом, у Десницкого право частной собственности, как и у Дж. Локка, складывается в результате трудовых затрат. Причины неравенства Десницкий, как и Локк, усматривал в различных физических качествах человека, его трудолюбии и умении накапливать.

Государство, по мнению Десницкого, возникает только в коммерческом состоянии. Ранние «первовозникающие государства», соответствовавшие «хлебопашественному состоянию», государствами в собственном смысле не были, поскольку они не имели ни права, ни средств для его реализации. Однако Десницкий высказал предположение, что власть в обществе с самого начала его образования сосредоточилась в руках тех, кто обладал богатством.

Цель государства мыслитель усматривал в достижении наибольшего количества благ наибольшим числом людей.

Лучшей формой правления Десницкий считал конституционную монархию с разделением властей. Главными являются три власти: законодательная, исполнительная и судительная. Они должны «законы делать, судить по законам и производить суд во исполнение». От деятельности этих властей зависит «все

почти чиноположение и все главное правление в государствах». Соотношение этих властей необходимо построить так, «чтоб одна власть не выходила из своего предела в другую», и за этим будут следить учрежденные в каждой власти «надзиратели».

Законодательная власть, по его проекту, осуществляется монархом совместно с однопалатным органом — Сенатом, состоящим из 600—800 депутатов. Сенату дозволено «...с приказанием и по усмотрению монархов российских делать указы вновь, старые поправлять или уничтожать... и сверх того, пошлины в государстве налагать... войну продолжать и заключение трактатов с соседними державами наблюдать». Но «конечное повеление» принадлежит только монарху. Сам представительный орган должен «никаких узаконений без изволения и приказания монархов в России не предпринимать, не делать». Сенату также вручается еще и высшая судебная власть.

В Сенат могли быть избраны депутаты от всех сословий: помещиков, купцов, ремесленников, духовенства и интеллигенции («училищных») по избирательному праву с умеренным цензом, различным для разных сословий. Депутаты избираются на пять лет и могут быть в дальнейшем переизбраны, но не более чем на три срока. Сенаторы из своего состава избирают ежегодно президента, который и представляет монарху все дела, требующие решения. Все сенаторы равноправны независимо от их сословной принадлежности.

Для заседаний Сената и «жилья» сенаторов Десницкий рекомендует «построить в Москве и Санкт-Петербурге особливые здания».

В предложениях по учреждению **судебной власти** Десницкий разработал ряд положений конституционного характера. Он считал необходимым полное отделение судопроизводства от администрации, введение равного для всех сословий суда присяжных, установление гласности и непрерывности процесса, предоставления обвиняемому права на защиту.

Судительная власть распределяется по всей империи. Для России требуется, чтобы «по крайней мере в восьми местах известное число искусных судей безотступно присутствовало».

Во всех этих местах «для скорого отправления дел» суди-" тельная власть «должна состоять из двенадцати человек». Это — «генерал-адвокат, четыре генерала — судьи криминальные. Прочие семь должны быть генералы — судьи тяжебных и кри-

минальных дел вместе, где совокупно со всеми двенадцать судей составлять будут».

Низшая судебная инстанция определена в проекте Десницкого в виде всесословного судебного органа при местной административной власти. Таким образом, здесь он проявил определенную непоследовательность, не доведя до конца осуществление принципа независимости суда.

Исполнительная власть у него осуществляется монархом, обладающим правом отлагательного вето, и высшими органами управления — коллегиями, имеющими двойное подчинение: монарху и Сенату.

У Десницкого есть еще и **наказательная власть,** которая вручена воеводам в губерниях и провинциях. Они назначаются непосредственно монархом, но в своей деятельности подотчетны губернскому суду, который принимает жалобы на действия воевод и публично их рассматривает.

Применять наказательную власть он советовал с осторожностью, «чтоб строгость за предел не выходила».

Десницкий осуждал «бесчестные и публично поносительные» наказания, а также всякого рода «шельмования», предусмотренные Артикулом воинским (1715) и имевшие место в российской наказательной практике.

В дополнение к наказательной власти Десницкий предусматривает еще и **гражданскую власть,** которой он наделяет выборные органы местного самоуправления в городах.

Компетенция всех пяти властей должна быть строго определена законом. От деятельности этих властей «все блаженство подданных состоит».

Законодательная власть у всех народов считается самой главной, однако, — подчеркивает Десницкий, — весьма важно и исполнение законов, «без которого самые наилучшие и премудрейшие узаконения недействительны». Лучше не иметь законов, чем иметь и не исполнять.

Применение смертной казни он считал допустимым только в двух случаях: умышленное убийство и измена родине, но возражал против «мучительских» способов ее исполнения.

Десницкий требовал строжайшего соблюдения законности в практике государственной жизни.

В вопросах внешней политики он придерживался **мирной ориентации,** полагая, что все державы обязаны развивать между собой дружественные торговые отношения, которые будут пре-

пятствовать войнам. Рассматривая итоги наиболее крупных исторических войн, он характеризовал их результаты как отрицательные. Однако необходимость армии как средства «защищения от неприятельских нападений» Десницкий признавал и считал священным долгом каждого подданного защиту своего отечества. Одновременно он предупреждал о том, что содержание большой армии дорого и опасно. «В государствах, в которых одна военная сила и военное чиноположение, свободные науки и художества не процветают».

Десницкий выступал за **равное отношение ко всем народам,** населяющим Россию. «Российская монархия, — писал он, — самоеда приглашает быть участником законодательной власти». Политико-правовая теория Десницкого оказала большое влияние на развитие просветительских идей в России. Он перевел труд английского юриста У. Блэкстона «Истолкование английских законов г. Блэкстона», участвовал в составлении «Словаря Академии Российской», в котором дал толкование юридических терминов, используемых в русских Судебниках, Соборном уложении 1649 г. и других историко-юридических документах.

В целом просветительская деятельность Десницкого была направлена не на утверждение «просвещенного абсолютизма», а на создание конституционного варианта монархического правления в России.

6. Я. П. Козельский

Известным просветителем второй половины XVIII в. был Я. П. Козельский, обладавший энциклопедическими знаниями. Основным его трудом были «Философические произведения» (1768).

Яков Павлович Козельский (1728—1794) происходил из среды служилого казачества Полтавского полка Киевской губернии. Он окончил Киевскую академию и Петербургскую академическую гимназию, в которой среди его учителей был и М. В. Ломоносов. В 1757 г. Козельский поступил в военно-инженерный корпус, по окончании которого был определен учителем в артиллерийскую школу, а затем перешел на службу в Сенат.

Козельский принял активное участие в организованном Екатериной II просветительском мероприятии — «Собрании, старающемся о переводе иностранных книг». Благодаря его деятельности русское общество познакомилось с трудами ряда

французских просветителей. Переводы, сделанные Козельским, впервые в русской литературной традиции снабжались предисловиями и обширными комментариями.

В своих рассуждениях на социальные и политические темы Козельский подчеркивал необходимость соединения процесса просвещения с рядом социальных мероприятий, в числе которых он называл введение всеобщей обязательности труда и создание таких экономических условий, при которых одна часть народа не смогла бы угнетать другую.

Я. П. Козельский в своих рассуждениях придерживался **концепции естественных прав человека и договорного происхождения государства.** Целью договора об образовании государства, по мнению Козельского, является достижение всеобщего блага. В том случае, если правители не соблюдают условий договора и не выполняют возложенных на них задач, народ имеет право на его насильственное расторжение, поскольку угнетенные могут бороться со своими угнетателями по естественному праву.

Рассматривая различные формы правления, он отдает предпочтение республике, в которой видит «общую пользу... для всех человеческих добродетелей и законодательства». Однако и с просвещенной абсолютной монархией он связывает надежды на справедливые преобразования и, почти дословно следуя Платону, заявляет, что идеальная форма правления возникнет тогда, когда «правители станут философствовать или философы управлять».

Я. П. Козельский мечтал об обществе, в котором не будет ни богатых, ни бедных, а все люди станут жить своим трудом, работая по восемь часов в сутки. Частная собственность не ликвидируется, но существенно ограничивается таким образом, чтобы ее обладателями смогли стать все члены общества.

В правопонимании Я. П. Козельского представляет интерес четко проводимое им различие права и закона. Он полагал, что право должна изучать такая наука, как юриспруденция, а законы — легиспруденция. Право он **классифицирует на четыре вида: Божественное, натуральное (естественное), всемирное (международное) и гражданское (государственное).**

Все издаваемые государством законы должны соответствовать этим видам права. В случае, если «законы не будут на них основаны, то они не могут быть справедливы». С помощью рассуждений, противопоставляющих закон праву, Козельский открывал теоретическую возможность критиковать современ-

ное ему законодательство с его жестокими санкциями как не соответствующее естественному праву. Именно в нравственной характеристике закона Козельский усматривал его «правость».

В вопросах, касающихся определения внешнеполитического курса государства, Козельский придерживался традиционного для русской политической мысли осуждения захватнических войн и считал, что войны приносят всем народам и странам бедствия, страдания и «повреждения». «Никто не имеет права подвергать землю опустошению, а народы истреблению». Армия в государстве нужна только для «отражения несправедливого нападения».

Козельский отстаивал равноправие всех народов, населяющих землю, и, подобно И. Канту, мечтал видеть их в будущем живущими в единой структуре, которая стала бы формой организации для всего человечества. «Хорошо бы, — писал он, — разных народов, подверженных одной власти, приводить под одни законы не только силой, а превосходной пользою и добротой законов и при уравнении законов уравнять права и преимущества народов».

Таким образом, Я. П. Козельский нарисовал проект уравнительной утопии, обеспечивающей всем людям право на существование. Ограничение собственности он считал возможным добиться «изгнанием» роскоши и установлением умеренности «в обладаниях», путем введения запретительных законов. Крепостное право необходимо отменить как можно скорее и предоставить всем гражданам равные права независимо от сословной принадлежности.

Реализацию своего идеала Козельский ставил в зависимость от распространения просвещения и наличия «доброй воли» у монарха.

7. А. Н. Радищев

Вторая половина XVIII в. характеризуется усилением крепостнического гнета.

Пугачевское восстание обратило передовые умы русского общества к поискам вариантов выхода из кризисного состояния. Другой проблемой, активно занимавшей русское общество, была форма правления Российского государства. Поиски ее совершенствования наметили несколько вариантов: превращение абсолютной монархии в просвещенную, различные формы

конституционного ограничения монарха и, наконец, предпочтение республиканского образа правления монархическому.

Политическая теория А. Н. Радищева предложила радикальные ответы на все волновавшие современное ему общество проблемы.

Александр Николаевич Радищев (1749—1802) родился в Москве в семье богатого помещика. Получил хорошее домашнее образование. Затем он окончил Пажеский корпус в Петербурге и юридический факультет Лейпцигского университета, при этом постоянно занимаясь самообразованием. Он изучал историю античных государств, труды английских и французских политических мыслителей Нового времени, овладел несколькими древними и новыми европейскими языками. По окончании учебы он довольно быстро дослужился до должности начальника Петербургской таможни, но вскоре оставил службу и всецело посвятил себя литературным трудам. Свой личный долг перед отечеством он усматривал в борьбе с крепостничеством и самодержавием. Этой теме посвящено его знаменитое произведение «Путешествие из Петербурга в Москву» (написано в середине 1780, напечатано в 1790).

Термин «самодержавие» Радищев уже употребляет только в смысле сосредоточения неограниченной власти в руках монарха.

Радищев рассматривает самодержавие как состояние, «наипротивнейшее человеческому естеству». В отличие от Ш. Монтескьё, различавшего просвещенную монархию и деспотию, Радищев ставил знак равенства между всеми вариантами монархической организации власти. Царь, утверждал он, «первейший... в обществе убийца, первейший разбойник, первейший предатель». Он не верил в возможность появления на троне просвещенного монарха. «Просвещенных монархов нет и не будет. Истина страшна для него, и он всеми силами стремится скрыть от народа правду». Радищев критикует и бюрократический аппарат, на который опирается монарх, отмечая необразованность, развращенность и продажность чиновников, окружающих трон. Он обращает внимание на особенность российского управления — наличие самостоятельной бюрократии, у которой отсутствует связь и с монархом, и с народом.

Свою позитивную схему Радищев конструирует, основываясь на исходных положениях **теории естественных прав человека и договорного происхождения государства.** Причиной образования

государства, по мнению Радищева, является **природная социальность людей. В** естественном состоянии все люди были равны, но с появлением частной собственности это равенство нарушилось. Подобно Руссо, он считал, что возникновение государства связано с образованием частной собственности. Государство возникло как результат молчаливого договора в целях обеспечения всем людям благой жизни, а также защиты слабых и угнетенных.

Важным условием договорного учреждения государства, по Радищеву, является уверенность каждого человека в том, что «в гражданстве ему обеспечивается собственность и благосостояние». Заключая договор, он добровольно «поставил общую власть над частной и сделался гражданином», но при этом суверенитет остался за народом, который не мог бы согласиться на рабство, так как это было бы противоестественно. Положительное законодательство, устанавливаемое государством, должно быть основано на естественном праве. В том случае, «если закон не имеет основания в естественном праве», он как закон не существует (т. е. не действителен, не имеет юридической силы), так как основанием права является справедливость, а не сила.

Закон положительный (государственный) не истребляет закона естественного, и «предписание закона положительного не что иное должно быть, как безбедное употребление прав естественных».

Все положительные законы Радищев делит на законы **государственные** (права и обязанности управляющих и управляемых); законы **гражданские** (права лиц); законы **уголовные** (преступления, проступки, погрешности).

Законы, превращающие людей в крепостных и лишающие их естественной и гражданской свободы, Радищев квалифицировал как «не право». С этих позиций Радищев критикует современное ему крепостное право и показывает его теоретическую и практическую несостоятельность.

Крепостное право, по его оценке, представляет собой нарушение естественных законов. Кроме того, оно и экономически несостоятельно, так как подневольный труд непроизводителен; с ним связано и нравственное падение народа, причем как крепостников (бесчеловечие, жестокость, бессердечие и т. п.), так и крепостных (унижение, порабощение, разорение). «Но есть ли закон или обычай варварский, ибо в законе не писано — дозволяет только таковое человеческое посмеяние, торговать людьми». Радищев называл продажу крепостных крестьян

«срамным позорищем», «постыдным обыкновением», при котором «жестокосердечные дворяне холопей считают хуже скотов». Он обращает также внимание на нищету крестьян, едящих хлеб, состоящий «из трех четвертей мякины и одной части несеянной муки». У крестьян отнято все: «дар земли, хлеб, вода, ему оставлен лишь воздух». Россия богата, но ее труженики лишены всего необходимого, и такое состояние является безнравственным.

Радищев обращает внимание на отсутствие в законах юридического статуса крепостного крестьянина. «Помещик в отношении крестьянина есть законодатель, судья и исполнитель своего решения». «Крестьянин в законе мертв», но по естественному праву он остается свободным человеком, имеющим право на счастье и самозащиту, и «он будет свободным, если восхощет». Радищев неоднократно подчеркивал, что злом является именно крепостное право, а не лица, его осуществляющие, и замена «злого» помещика на «доброго» ничего изменить не может. Противопоставление естественного права существующим государственным законам привело Радищева к революционным выводам. «Из мучительства неминуемо рождается вольность, — предрекал он, — а мучительство достигло в России крайнего предела». Свободы следует ожидать не от «добрых помещиков», а от непомерной тяжести порабощения, которая вынуждает народ искать пути своего освобождения. Радищев признает за народом право на восстание в том случае, если его естественные права грубо нарушаются, ибо «неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более право над ним, какое ему закон над преступниками». В оде «Вольность» (1783) он оправдывает казнь Карла I: «Ликуйте, склепанны народы! Се право мщенное природы на плаху привело царя».

В «Путешествии из Петербурга в Москву» Радищев делает грозное предупреждение правительству и дворянам-крепостникам: «Русский народ очень терпелив и терпит до самой крайности, но когда положит конец своему терпению, то ничто не может удержать его, чтобы не преклониться на жестокость».

Социальный идеал Радищева — общество свободных и равноправных собственников. «Собственность — один из предметов, который человек имел в виду, вступая в общество». Межа, отделяющая владение одного гражданина от другого, должна быть «глубока, всеми зрима и свято почитаема», но крупную феодальную собственность он рассматривал как результат гра-

бежа и насилия. Земля должна быть передана безвозмездно тем, кто ее обрабатывает. Радищев не сторонник общественных форм обработки земли: «себе всяк сеет, себе всяк жнет». «Кто ниву обработать может, тот и имеет право на владение ею, и обрабатывающий ее пользуется ею исключительно... земледелец не должен быть пленником на своей ниве».

В таком обществе социальные привилегии отменяются, дворянство уравнивается в правах со всеми остальными сословиями. Табель о рангах ликвидируется, бюрократический аппарат сокращается и становится подконтрольным представительному органу.

Наилучшей политической организацией власти является народное правление, сформированное по образу северорусских феодальных республик Новгорода и Пскова: «На вече весь народ течет». «Народ в собрании своем, — пишет он в оде «Вольность», — на вече был истинный Государь», По мнению Радищева, народ России исстари привержен **республиканской форме правления.**

Концепцию разделения властей он не признает, ибо только народ может быть истинным Государем. Народ избирает магистратов, сосредоточивая всю полноту власти в своих руках.

Будущее государственное устройство Радищев представлял в форме федерации. Отечество наше, предсказывал он, обязательно разделится на части и «тем скорее, чем оно будет пространнее». Идеальным, с его точки зрения, для России был бы добровольный союз городов с вечевыми собраниями и со столицей в Нижнем Новгороде.

Такое устройство государства сможет обеспечивать народу его священные естественные права, которые заключаются «в свободе: 1) мысли, 2) слова, 3) деяния, 4) в защите самого себя, когда того закон сделать не в силах, 5) в праве собственности и 6) быть судимым себе равными».

Защищая эти **естественные права,** Радищев придавал особое значение **свободе мысли** и **свободе слова. В** реализации этого «неотъемлемого естественного права» он усматривал большую пользу не только для общества, но и для государства. «Чем основательнее государство в своих правилах... тем менее может оно поколебаться и трястись от дуновения каждого мнения...» Государь, «творящий правду и твердый в своих правилах допустит всякий глагол о себе» и даже, более того, может «себе на

пользу обратить клевету своих злодеев». «Судей мыслям» быть не должно, ибо размышление не есть преступление.

Цензура способна «на многие лета остановить шествие разума». В свободном государстве «пускай печатают все, кому что на ум не войдет. Кто найдет себя в печати обиженным, тому да дастся суд по форме». «Общество может заболеть от неправедных судов, от разврата, но книга не давала еще болезни». Напротив, именно свобода слова сделает все тайное явным: «грабеж назовется грабежем, прикрытое убийство убийством». Опасаясь свободы слова, «правители народов не дерзнут удалиться со стези права».

В русской истории Радищев первым выступил в защиту свободы слова, показав пагубность ее запрета для государственных порядков, общественного спокойствия и развития науки.

Разрабатывая основы законодательства в работе «Опыт о законодавстве», Радищев настаивал на «равной зависимости всех граждан от закона» и выдвигал требования осуществления наказания только по суду, причем каждый «судится равными себе "гражданами».

Он считал необходимым предоставить подсудимому право на защиту, полагая, что для этой цели он может избирать кого хочет, а «если нет никого, то такого человека даст ему суд». Подсудимый также должен иметь право обжаловать действия судей, заподозренных «в недоброжелательстве или проволочке», и даже «отвергнуть весь суд» и «настаивать на том, чтобы быть судимым иным судом», без объяснения причин. При вынесении приговора по уголовным делам решение необходимо принимать не большинством голосов, а единогласно.

Судоустройство Радищев представлял в виде системы земских судов, избираемых гражданами республики. В принципе суд присяжных вызывал его одобрение, и он похвально отзывался о судах присяжных в Англии, но выражал сомнение в том, как этот суд будет действовать во Франции, где «живет народ отличный от англичан». Также смущало его и применение подобной формы судопроизводства в России в связи с неподготовленностью и недостаточной грамотностью населения.

Радищев полагал, что в России должны быть учреждены суды духовные, гражданские, военные и совестные. Особенно он приветствовал совестные суды, усматривая в них большую пользу для населения. Современное ему законодательство вызывало серьезную критику Радищева. Действующие в России

законы «обветшали» и, кроме того, они чрезвычайно жестоки. Он считал, что назрела необходимость принятия нового Уложения, которое будет основано на принципах равноправия всех людей, населяющих Россию, и соответствия суровости наказания тяжести преступления.

Преступления следует четко разделить по видам: против жизни и здоровья личности (этим видам он отводит первое место в системе преступлений); против чести и доброго имени; против свободы; против имений (собственности); против спокойствия и против мыслей и мнений. Преступления против государства должны составить отдельный раздел, в котором следует особо выделить преступления судей и градоначальников, поскольку именно от них больше всего терпит народ всякие страдания и притеснения. К преступным деяниям судей необходимо отнести: превратное и злонамеренное истолкование законов, оттяжку и проволочку в рассмотрении дел, «лицеприятие и понаровку», когда судья «понаровку сделал сильному и обвинил немощного», мздоимство и злоупотребление властью.

Радищев предлагал регулярно издавать специальные «Ведомости», которые будут оповещать народ о преступлениях и последующих за них наказаниях, и здесь также преступные деяния судей и чиновников выделять в особый раздел, из которого бы люди узнавали о подарках и подкупах судей и чиновников и о наказаниях за эти преступления. К «Ведомостям», по мысли Радищева, следует присовокупить Приложение («Пополнение»), где бы сообщалось о том, сколько людей в год находилось под стражей, сколько назначено в ссылку, каковы условия содержания в тюрьмах и т. д. Такие «Ведомости» следует печатать по гражданским и «духовным делам».

В своем проекте Уложения он предлагает следующие виды наказаний: телесное наказание, применяемое с осторожностью и только в' целях воспитания (правда, этот вид наказания он подвергает сомнению, заявляя, что «польза телесного наказания проблема недоказанная, оно достигает своей цели ужасом, но ужас не есть спасение...»); принудительная работа; ссылка на время или навсегда; лишение отечества также на время или навсегда; лишение выгод и преимуществ своего сословия; лишение доброго имени; денежная пеня и выговор.

Смертную казнь как вид наказания Радищев отвергал. «Казнь смертная совсем не нужна, — утверждает он, — ибо всякая жестокость и уродование не достигают своей цели».

В области международных отношений Радищев придерживался мирной ориентации, активно выступал против агрессивных войн и отстаивал идею равноправия всех народов.

Социальные и политико-правовые идеалы А. Н. Радищева были восприняты русской политической мыслью и получили дальнейшее развитие в трудах декабристов и представителей революционно-демократического движения. На современников его труды произвели огромное впечатление. Его книгу «Путешествие из Петербурга в Москву» называли набатом революции, и она была запрещена в России до 1917 г. За оду «Вольность» и «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищев был судим и приговорен к смертной казни, которая была заменена десятилетней ссылкой в Усть-Илимск. Павел I разрешил ему жительство под надзором в имении отца, а Александр I вернул его в Петербург и пригласил в комиссию по составлению законов. В 1802 г. Радищев покончил жизнь самоубийством.

Глава 15

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В СОЕДИНЕННЫХ ШТАТАХ АМЕРИКИ В XVIII-XX вв.

1. Общая характеристика

В начальной истории политических идей североамериканских колонистов, выходцев из Англии, прослеживается два главных периода — пуританский (до второй половины XVIII в.) и просветительский (со второй половины XVIII до последней четверти XIX в.).

При всем несовпадении интересов и социального статуса представителей первых поселенческих общин колонистов их объединяло поначалу желание обрести здесь «землю обетованную» и построить «новый Израиль» в полном согласии с заповедями первых христиан — иметь чистую совесть, питаться плодами собственного труда и т. д. Однако под воздействием социального неравенства и размежеваний на религиозно-идейной почве эти устремления получили здесь самые различные истолкования. Одним из источников напряженности стал конфликт между англиканской церковью и представителями пуританских протестантских общин. Наиболее радикальные из пуритан (от лат. и англ. — «чистый», «истинный») обвиняли англиканскую церковь в том, что она все еще не избавилась от многих пороков римско-католической церкви. Они оправдывали свое название отрицательным отношением к показной роскоши в быту и церковных обрядах, а также скрупулезным соблюдением заповедей воздержанности и бережливости.

Умеренные пуритане (пресвитериане) различали вслед за Кальвином два разряда верующих (избранных к спасению и остальных, осужденных на Божью кару); радикалы исходили из того, что сама принадлежность к церкви является своего рода предопределением к спасению, во всяком случае ступенью к

«очищению» и превращению в «праведников» (святых). Одна из наиболее радикальных общин, называвшаяся «сепаратисты», вошла в историю под именем «отцов-пилигримов». Перед тем как сойти на берег, они составили на борту корабля и утвердили большинством голосов **Соглашение,** в котором зафиксировали свое намерение «торжественно и взаимно» объединиться в «гражданский и политический организм для поддержания... лучшего порядка и безопасности...». В силу Соглашения они планировали ввести в новом месте обитания «такие справедливые и одинаковые для всех законы, ордонансы, акты, установления и административные учреждения, которые будут считаться наиболее подходящими и соответствующими общему благу колонии...». Первое публичное распространение текста Соглашения, принятого на корабле «Мэйфлауэр» в 1620 г., произошло много лет спустя, во время вооруженной борьбы 13 штатов за независимость. После завоевания независимости и принятия Конституции 1787 г. американские историки стали обращаться к Соглашению как к важному первоисточнику американской конституционной истории и первому в истории опыту составления общественного договора об образовании государства, его целях и задачах. День высадки общины сепаратистов на берег празднуется ежегодно 22 декабря и носит название «День праотцов» («День отцов-пилигримов»).

Характерным примером «земли призвания» стала колония в Массачусетском заливе с центром в Бостоне. Видный представитель «пуританской утопии» (выражение американского историка Паррингтона), умеренный пуританин **Джон Уинтроп** (1588—1649) предпринял усилия к тому, чтобы социальная и административно-судебная организация колонии была осуществлена в духе догматов пуританской теократии. Возглавив эту церковь-государство в 1630 г., он в течение двух десятилетий ополчался на безудержное расточительство, иные пороки и часто сетовал на то, что «источники знания и веры столь загрязнены, что люди, отцеживая комара, проглатывают верблюда». Нападая на демократические идеи и программы преобразований, он утверждал, что опасно передавать государственные дела и правосудие народным коллегиальным органам, поскольку, как полагал Уинтроп, **«лучшие всегда в меньшинстве, а среди этих лучших в меньшинстве рассудительные».** Его речи и проповеди вошли в «Дневник», который Уинтроп вел с 1630 по 1649 г. Он был издан в 1853 г. под названием «История Новой Англии с

1630 по 1649 г.» и представляет собой ценный документ эпохи, памятник сугубо пуританского восприятия мира.

Идеи свободы и демократическое истолкование общественного интереса (республики) наиболее ярко отражены в публицистике **Роджера Уильямса** (1603—1689). Он начинал свою проповедническую деятельность членом англиканской общины, затем был попеременно сепаратистом, баптистом и непредубежденным «искателем». Вслед за апостолом Павлом он рассматривал государство и его власть как Божественное установление, имеющее целью охранять спокойствие народа во всем, что касается жизни и имущества граждан. Но этим его предназначение не ограничено. Каждый законно избранный либо законно принявший должность государственный служитель является одновременно служителем Божьим и служителем народным. При этом неважно, к какому народу он принадлежит. Отсюда всякий магистрат, вмешивающийся в дела, которые ему не могут быть доверены народом, превышает свои полномочия. Учреждение власти производится на основе **соглашения** подданных и подразумевает их **равенство** перед законом. Уильямс допускал возможность изменения такого договора вследствие разногласий и необходимости примирять конфликтующие требования, а также вследствие необходимости согласовывать принципы общественной жизни с требованиями природы, разума, справедливости и целесообразности.

Идеи Уильямса предвосхищают в ряде важных положений доктрину радикальных республиканцев в период американской революции, в частности, по таким вопросам, как осуществление народного суверенитета, истолкование смысла общественного договора, необходимости в периодическом уточнении конституции и др.

Идеи пуританских политических мыслителей о народном суверенитете и демократическом республиканизме нашли свое практическое воплощение в ходе создания конституционных учреждений. Наиболее значительными конституционными установлениями этого периода стали «Основные уложения», провозглашенные в Коннектикуте в 1639 г., и особенно так называемая **Массачусетская хартия вольностей** (1641 и 1648). **В** 1641 г. в Массачусетсе при участии **Натаниэля Уорда,** большого знатока английского права, был составлен Свод свобод, в котором были зафиксированы многие свободы, известные английской конституционной практике со времен Великой

хартии вольностей и более поздних актов и прецедентов. Среди них. упоминались равенство перед законом, право на справедливое разбирательство судом присяжных, принцип состязательности в суде, право на свободу передвижения, право на адвокатскую защиту, гарантия права апелляции. Здесь же была предусмотрена гарантия от жестоких и варварских наказаний, которая стала нормой права в Соединенном королевстве только после принятия Билля о правах 1689 г.

После того как правящая пресвитерианская верхушка продемонстрировала свой **«сверхалчный дух произвольной власти»** и практически отказалась соблюдать Свод свобод, фримены обратились к губернатору с петицией, где содержалось требование соблюдать права англичан, и добились выработки и принятия нового, дополненного и более детализированного свода под названием **«Законы и свободы»** (1648). Этот свод послужил образцом для составителей законов в других колониях. Историки склонны считать его первым современным кодексом всего западного мира. Принцип ограничения произвола законодателей или чиновников путем гарантированного обеспечения прав и свобод граждан стал концептуально ясным в конституционной теории конца XVIII в. К этому же времени в самом Массачусетсе появляется Конституция (1780 г.), в которой со всей определенностью провозглашается один из принципов организации правового государства — «правление законов, а не людей» (в ее составлении принял участие Дж. **Адамс**).

Вторая половина XVIII в. отмечена обострением на почве налогообложения конфликтов метрополии и колоний, переименовавших себя в штаты. После окончания Семилетней войны в 1763 г. Англия прибегла к прямому налогообложению североамериканских колоний, которые воспротивились этому и выдвинули ряд аргументов конституционно-правового характера. Наиболее очевидным было возражение со ссылкой на опыт британской конституционной практики, в соответствии с которой введение налогов недопустимо без согласия представителей налогоплательщиков в парламенте. Некоторые публицисты использовали в обоснование прав и свобод американцев естественно-правовые идеи С. Пуфендорфа и Дж. Локка. Первым, кто выдвинул аргумент о том, что жители колоний как свободные подданные короны наделены всеми **«врожденными правами и свободами англичан»** и потому вправе иметь своих представителей в законодательных собраниях (к таковым он относил ко-

лониальные ассамблеи), стал **Джон Дикинсон** (позднее эти идеи наиболее успешно развил Т. Джефферсон). Своеобразную позицию занял **Б. Франклин,** который с 1766 г. развивал концепцию гомруля (самоуправления) и доказывал, что эмиграция англичан в Америку означала их полный разрыв с законами и Конституцией Англии. По этой логике колонисты уже не могли считаться британскими подданными в силу самого факта переселения в Новый Свет и потому не должны подчиняться решениям британского парламента.

Естественно-правовая аргументация, т. е. апелляция к «естественным и неотчуждаемым правам человека» вне зависимости от его государственной принадлежности, усилилась в Америке с 1744 г., когда стало очевидным нежелание английского парламента пойти на уступки. В политических памфлетах Дж. Адамса, Т. Джефферсона и А. Гамильтона политические требования поселенцев-колонистов получили главным образом естественно-правовое обоснование. Незадолго до торжественного объявления Декларации независимости США (4 июля 1776 г.) мысль о неотчуждаемых и естественных правах получила признание не только в публицистике, но также и в политических и конституционных документах. **В Декларации прав Виргинии** от 12 июня 1776 г., написанной Джорджем Мейсоном и отредактированной Дж. Мэдисоном, впервые было официально закреплено, что все люди от природы свободны, независимы и обладают некоторыми неотчуждаемыми правами, от которых они не могут отречься, вступая в общество, и которых они не могут лишить свое потомство, а именно — правами **на жизнь и свободу,** а также на стремление к достижению **счастья и безопасности** (ст. **1).** Далее говорилось о том, что народ имеет право сменять такое правительство, которое не отвечает своему назначению — обеспечивать достижение всеобщего блага и безопасности.

Декларация независимости, написанная Т. Джефферсоном при участии Б. Франклина и Дж. Адамса и принятая единогласно всеми 13 штатами, воспроизводит логику и аргументацию естественных и неотчуждаемых прав человека. Она начиналась обоснованием причин и правовых оснований для обособления колоний и смены формы правительственной власти. «Когда по ходу человеческих событий одному народу становится необходимым расторгнуть политические узы, связывающие его с другим народом, и занять среди держав мира обособлен-

ное и равное положение, на которое он имеет право согласно законам природы и ее Творца, то общепринятое уважение к мнению человечества требует изложения причин, побуждающих его к отделению». Далее шло перечисление «неотчуждаемых прав», в котором «собственность» из локковской триады естественных прав — «жизнь, свобода, собственность» — заменена на **«право стать счастливым».** Это, с одной стороны, соответствовало аристотелевскому пониманию одной из важнейших целей объединения и общения людей в государстве и вместе с тем было в духе просветительского понимания значения свободы для самосовершенствования человека и полного развития его способностей. Известно также, что Т. Джефферсон не советовал своему другу генералу М. Ж. Лафайету включать право собственности во французскую Декларацию прав человека и гражданина 1789 г.

В редакции Т. Джефферсона обоснование неотчуждаемых прав было дано в следующем виде (в скобках изложены места, снятые при внесении правки Б. Франклином и Дж. Адамсом): «Мы считаем самоочевидными следующие истины: все люди созданы равными; они наделены их Творцом определенными (прирожденными) неотчуждаемыми правами, к числу которых относится право на жизнь, свободу и стремление к счастью; для обеспечения этих прав люди создают правительства, берущие на себя отправление справедливой власти с согласия управляемых; если какая-либо форма правления разрушает эти принципы, то право народа состоит в том, чтобы изменить или упразднить ее и установить новую правительственную власть, закладывающую в свое' основание такие принципы и организующую свои полномочия в такой форме, какие, по мнению народа, кажутся более всего подходящими для обеспечения его безопасности и счастья». Далее говорилось о том, что благоразумие подсказывает не менять существующих форм правления «вследствие маловажных и преходящих причин». Кроме того, опыт прошлого также свидетельствует о том, что «люди скорее претерпят зло, пока оно терпимо, нежели станут исправляться при помощи отмены привычных для себя форм». Однако потребность в смене правительственной власти становится необходимой и неотложной с того момента, когда власть обнаруживает намерение подчинить народ своему произвольному или абсолютному деспотизму. «Но когда длинный ряд злоупотреблений и узурпации (начатых в известный период), неизменно

преследующих одну и ту же цель, обнаруживает намерение подчинить народ абсолютному деспотизму, народ вправе, это его обязанность, свергнуть такую правительственную власть и во имя будущей безопасности обеспечить себя новыми стражами».

На основе такого толкования идей естественно-правовой теории был сформулирован и провозглашен конституционный принцип народного суверенитета и права народа на политическое самоопределение и независимое существование.

Другим важным итогом теоретических новаций середины 70-х гг. стало уточнение и перетолкование принципа **разделения властей.** В 1776 г. Джон Адамс в памфлете «Мысли о правительственной власти» наряду с аргументацией в пользу достоинств двухпалатной легислатуры выдвинул ряд предложений в пользу дополнения идеи обособления властей идеей **системы сдержек и противовесов,** согласно которой во имя достижения равновесия между соперничающими или конфликтующими властями желательно не только обособление, но также и частичное совмещение тех или иных полномочий, подлежащих и обособлению, и уравновешиванию. Так, например, если исполнительная власть будет полностью отстранена от осуществления законодательной функции, то, по вполне реалистичному и точному суждению Адамса, возникнет противостояние с легислатурой и распри не закончатся только соперничеством, поскольку вся власть, законодательная и исполнительная, может быть узурпирована сильнейшим в конфликте. Судебная власть в этом случае не сможет выполнять роль посредника и тем более поддерживать результативное равновесие между соперничающими властями и неизбежно будет стеснена одной из этих властей.

Период борьбы за независимость (1775—1783) ознаменовался созданием Конфедерации штатов, однако с окончанием войны возникла потребность укрепить союз штатов и создать более эффективное федеральное правительство. Для реализации этой новой задачи в мае 1787 г. был создан Конституционный конвент. Он выработал проект федеральной Конституции, которая закрепила республиканский строй, ликвидировала все сословные привилегии, отменила дворянские титулы и звания, включила в себя систему обеспечения равновесия обособленных и взаимодействующих властей — законодательной, исполнительной и судебной. После того как Верховный суд закрепил за собой в 1803 г. право конституционного надзора, все основные

стадии американской революции (война за независимость, выработка исходных начал нового государственного устройства и претворение их в жизнь) получили свое логическое завершение.

Следующие важные новации в политической жизни связаны с идейно-политической борьбой периода гражданской войны 1861—1865 гг., а также с общим ходом социальной эволюции от аграрного общества к индустриальному, а затем и к постиндустриальному обществу.

XIX век насыщен особенно крупными политическими конфликтами и переменами в жизни американской нации — угроза развала федерального союза на восьмом десятке независимого существования, отмена рабства, неравномерное и конфликтное развитие аграрного и индустриального секторов экономики, имперские амбиции и политика аннексий. Перемены и новации в области политической и правовой мысли были менее значительными. Общее направление перемен в этой области можно сформулировать как переход от идей локковского индивидуализма и пуританского республиканизма к либеральному прагматизму в области юриспруденции и политической науки.

2. Франклин

Бенджамин Франклин (1706—1790) стал всемирно известным благодаря своим научным трудам по электричеству, а также подвижничеству на ниве просветительства и дипломатии. Разносторонняя деятельность американского просветителя во многом напоминала жизненный путь нашего соотечественника М. В. Ломоносова. Республиканские симпатии ученого-энциклопедиста сблизили его со сторонниками независимости колоний. В конце 60-х гг. он отказывается от восприятия Британской империи как единого политического образования и развивает идею **гомруля,** т. е. самоуправления и политического самоопределения североамериканских провинций. Зачатки такого плана возникли у Франклина еще в 1754 г., когда он выступил с идеей военно-политического союза колоний в целях противодействия французским войскам и поддерживающим их индейским племенам. Но этому плану помешали разобщенность колоний и то обстоятельство, что каждая из них была сильнее привязана к Англии и непосредственной воле короны, нежели друг к другу.

В 1769 г. Франклин впервые назвал североамериканские провинции **штатами.** Идеи гомруля были подхвачены в последующие годы, особенно после «бостонского чаепития», авторами патриотических памфлетов радикальной ориентации. Франклину принадлежит одна из версий "плана конфедерации штатов. Он был активным участником составления Статей конфедерации 1781 г., а также Декларации независимости и проекта федеральной Конституции на Филадельфийском конвенте.

Франклин не был сторонником радикальных политических преобразований. На протяжении полувековой общественной деятельности в роли публициста, члена выборных собраний Пенсильвании или дипломата в Лондоне и Париже он неизменно отстаивал идею независимого и гармоничного развития своей страны как «страны труда», в которой отсутствует резкая поляризация между богатыми и бедными, между роскошью одних и аскетизмом других, где люди живут в состоянии **«счастливой умеренности»,** где простота республиканских нравов определяет все материальные предпочтения и политические навыки. Его вера в быстрый прогресс Северной Америки за счет роста населения, территории и социальных достижений связывалась с надеждой на то, что здесь произойдет усовершенствование той сферы знания, которая, по его мнению, долгое время игнорировалась и не развивалась в Европе, а именно — науки о политике.

Франклин не был ни простодушным демократом, ни демагогом. При известии о начале революционных действий во Франции он высказывал большое беспокойство в связи с тем, что **«огонь свободы может не только очищать, но и разрушать»** В шуме толпы, размышлял Франклин, вряд ли будет услышан голос философии, но каким образом в этих условиях разумные люди будут призывать нацию ко вступлению в новую эпоху Подобные вопросы и недоумения характеризуют его скорее сторонником социальной эволюции и реформ, нежели радикалом.

Все свои высказывания по актуальным вопросам законодательной политики — о сохраняющемся рабстве и недружелюбном отношении к индейцам, об узаконенном пиратстве (каперстве) на морях и защите собственности — он аргументировал позиций моральной философии и концепции естественных прав человека. Вот образец его рассуждения о праве собстве

ности: **«Владение собственностью, необходимой человеку для сохранения своей жизни и продолжения человеческого рода, составляет его естественное право, которого никто не может лишить его, оставаясь на почве справедливости. Всякая собственность помимо этого есть собственность общества, которое создало ее посредством законов и потому может с помощью других законов распорядиться ею (собственностью) по своему усмотрению, если благо общества этого потребует».** Особой проницательностью отличаются его суждения о перспективе отмены рабства. Рабство — это жестокое унижение человеческой природы, но его искоренение, проводимое без «максимальной осторожности», может сделаться источником серьезных пороков. «Несчастный человек, с которым долго обращались как с животным, очень часто опускается и не имеет человеческого достоинства... При этих обстоятельствах свобода для него часто может оказаться несчастьем, и это будет пагубно для общества».

В глазах соотечественников Франклин и сегодня выглядит одним из великих умов своего времени и во всей американской истории. Некоторые исследователи считают его родоначальником характерного утилитаризма — более раннего, чем у И. Бентама, и более гибкого, чем у Гельвеция. По словам историка П. Коннера (1965 г.), если у Гельвеция мораль и законодатель насильно ведут к доблести в обретении «величайшего блага», то у Франклина существует на этот счет оговорка о том, что сам индивид имеет привилегию определять, что есть доблестное, и соответственно выбирать между увещеванием, убеждением и законным требованием. В утилитаризме французского философа соединены гибкие цели и жесткие средства, в то время как у Франклина четкость цели смягчена гибкостью в способе ее реализации.

Характерно, что усилиями Франклина и некоторых других деятелей американской революции идейное наследие греко-римской мысли было привлечено к защите американского республиканизма, который нуждался не только в учреждениях и правилах деятельности, но и в особой политической философии. Уместно вспомнить, что именно Франклин стал одним из учредителей и первым президентом «Общества политических изысканий», задачей которого провозглашалось развитие знания о государственном управлении и совершенствование политической науки в их взаимосвязи и взаимодействии.

Слава Франклина удивительно быстро пришла в Россию. Им восхищались его современники — М. В. Ломоносов, А. Н. Радищев, декабристы. Притчи и афоризмы Франклина на социально-политические темы, обличавшие расточительную праздность феодальной знати и превозносившие добродетели трудолюбивого мелкого собственника, были переведены в России в 1784 г. и изданы под названием «Учение добродушного Рихарда». А. С. Пушкин в заметке о Радищеве (1834) вспоминает слова Екатерины II в его адрес: «...он хуже Пугачева; он хвалит Франклина». Декабрист В. Ф. Раевский в работе «О политике», рассуждая о том, кого следует считать революционерами, замечает: не Бонапарта (он только воспользовался революцией «для своего властолюбия»), а Вашингтона и Франклина, которые были «освободителями от рабства».

3. Пейн

Томас Пейн (1737—1809) был уроженцем Англии и в Америку прибыл по совету и рекомендации Б. Франклина. В период американской войны за независимость он стал популярнейшим публицистом. Его политико-философский очерк **«Права человека»** (1791) соперничает по числу переизданий и переводов на другие языки с поэмой Байрона «Паломничество Чайльд Гарольда». Он активно участвовал в политической жизни революционной Франции, был избран депутатом Конвента. За критику якобинского террора был заключен в тюрьму, где стал соседом Дантона, но по счастливой случайности избежал гибели под ножом гильотины. Здесь он написал антицерковный памфлет **«Век разума»** (1794—1795). После падения Робеспьера он был освобожден из тюрьмы и восстановлен в депутатских правах. По возвращении в Америку был подвергнут остракизму и гонениям за антирелигиозную критику и умер в забвении.

В памфлете **«Здравый смысл»** (январь 1776) Пейн от имени здравомыслящего американского патриота изобретательно защищал идеи республиканского самоуправления штатов и смело нападал на явные и скрытые пороки наследственной монархии и полуреспубликанского парламента метрополии. Памфлет имел характерный подзаголовок — «О происхождении и назначении правительственной власти с краткими замечаниями по поводу английской конституции». Одна из сквозных мыслей

сводилась к тому, что вопрос о независимости Америки есть всего лишь вопрос целесообразности и экономической выгоды, а не вопрос для судебного разбирательства. Долгая традиция злоупотребления властью ставит под сомнение полномочия английского короля и парламента, и потому те, кто нещадно стеснен вследствие совместных усилий короля и парламента, имеют бесспорную «привилегию исследовать претензии того и другого и одновременно отвергнуть узурпацию со стороны короля или парламента». Дело Америки в значительной мере является делом всего человечества, утверждал Пейн и заявлял о своем сочувствии тем, кто борется с врагами естественных прав всего человечества.

Пейн одним из первых стал проводить четкое различие между обществом и государством — по их происхождению, роли и назначению. «Общество создается нашими потребностями, а правительство — нашими пороками: первое способствует нашему счастью, положительно объединяя наши благие порывы, второе же — отрицательно, обуздывая наши пороки; одно поощряет сближение, другое поощряет рознь». Далее следовали сентенции, предвосхищающие некоторые суждения У. Годвина и М. А. Бакунина против государства. «Общество в любом состоянии есть благо, правительство же и самое лучшее есть лишь необходимое зло, а в худшем случае — зло нестерпимое... Ведь если бы веления совести были ясны, определенны и беспрекословно исполнялись, то человек не нуждался бы ни в каком ином законодателе...»

В споре о природе власти и прав человека с Э. Бёрком, либеральным защитником независимости американских колоний и в то же самое время консервативным критиком идей и практики французской революции, Пейн резонно фиксирует внимание на том, что критик смешивает право делегированное с правом присвоенным. Для Э. Бёрка государство есть не что иное, как изобретение человеческой мудрости, а права человека — разумные требования, которые люди выдвигают при выборе между добром и злом. Пейн, в свою очередь, утверждал, что зарождение и существование власти строится исключительно на согласии управляемых. Все формы правления он делит на два вида: выборно-представительное и наследственное правление. Первое известно под именем республики, второе — монархии и аристократии. Поскольку правительственная власть требует таланта и способностей и поскольку таланты и способ-

ности не могут переходить по наследству, то очевидно, заключал Пейн, что наиболее невежественная страна лучше всего подходит не для республиканского, а для монархического и аристократического правления.

Права человека — это некие свойства социального бытия человека и одновременно «принцип правительственной власти». Наличие этих свойств способствует быстрому прогрессу.

Права человека делятся на естественные и гражданские, причем одни «вытекают» из других. «Человек вступил в общество не затем, чтобы стать хуже, чем он был до этого, или иметь меньше прав, чем прежде, а затем, чтобы лучше обеспечить эти права. В основе всех его гражданских прав лежат права естественные» (Права человека, 1791).

Аргументация по проблемам права у Пейна чаще всего философско-правовая, перемежающаяся иногда с апелляцией к здравому смыслу. Так, в обращении к гражданам Пенсильвании по поводу созыва конвента (1805), где должен был встать вопрос о создании в штате арбитража, он советовал пенсильванцам: «Принцип и нормы арбитража должны быть установлены конституционно. Здравый рассудок представителей народа, собравшихся на конвент, найдет, как сделать это без вмешательства юристов...» Необходимо проводить различие между правом юристов и законодательным правом (правом, вводимом законодателями). Право юристов — это «масса мнений и решений, многие из которых противоречат друг другу; их вынесли суды, и они составлены главным образом из судебных решений, взятых из английских юридических сборников».

В трактате «Век разума» (1793—1807, т. 1—3) Пейн призывал к революции в системе религиозного мировосприятия, противопоставляя силу разума «библейским сказкам о чудесах и пророчествах». Система иерархических церковных учреждений (церковное государство) предстает в его изображении таким человеческим изобретением, которое предназначено для того, чтобы запугивать и порабощать человечество, монополизировать власть и доходы. Эти положения непримиримого, боевого деизма оказали влияние на Т. Джефферсона и других представителей просветительского свободомыслия, а само название трактата стало синонимом целого столетия, известного также под именем века Просвещения.

Пейн предполагал, что под влиянием революций в Америке и Франции мнения о существующих «системах правительственной власти» будут изменяться. С этим он связывал и возможность революции в масштабе Европы.

4. Джефферсон

Томас Джефферсон (1743—1826), подобно многим именитым современникам, сочетал занятия философией с большой активностью на поприще государственной и общественной деятельности. Самое крупное свое произведение он посвятил истории и государственному устройству своего родного штата Виргиния («Заметки о штате Виргиния», 1785), самое известное его произведение — Декларация независимости США (1776). По происхождению он сын провинциального плантатора. Он успешно прошел многие ступени политической карьеры от практикующего юриста и милицейского чиновника графства до губернатора штата, а затем и президента страны. В его политических предпочтениях наблюдается известная эволюция от радикальных, нередко утопических программ до умеренных либеральных принципов.

Значительны заслуги Джефферсона в деле просвещения и пропаганды свободомыслия — он был автором Закона штата об установлении религиозной свободы (1777), президентом американского философского общества, опекуном университета, построенного в штате Виргиния по его собственному архитектурному проекту. Общественное обучение (от начальной школы до университета) он считал таким же неотъемлемым атрибутом демократической республики, как и естественные права человека, как право народа на самоуправление.

Уже в первой своей значительной работе «Общий обзор прав Британской Америки» (1774), опубликованной в виде анонимной брошюры как обращение к английскому королю, молодой философ и публицист обосновывал тезис о необходимости вернуть народу «права, полученные по законам природы». Характерно, что обращение к королю за содействием писалось «языком правды» и было «лишено выражений раболепия». Существенно также и то, что сам король характеризовался «не больше как главный чиновник своего народа, назначенный законом и наделенный известной властью, чтобы помочь работе сложной государственной машины, поставленной для того,

чтобы приносить пользу народу, и, следовательно, подверженный контролю со стороны народа».

В «Заметках о штате Виргиния» Джефферсон высказывается по вопросу о будущем демократии в Америке. Его не оставляет надежда на то, что человечество вскоре **«научится извлекать пользу из всякого права и власти, которыми оно владеет или может принять на себя».** Собирая народные деньги и оберегая свободу народа, не следует в то же время доверять их тем, кто заполняет учреждения законодательной, исполнительной и судебной властей, особенно в тех случаях, когда они не испытывают никаких ограничений. Вместе с тем Джефферсон убежден, что в скором времени «коррупция в этой стране, как и в той, откуда мы происходим, охватит правительство и распространится на основную массу нашего народа; когда правительство купит голоса народа и заставит его заплатить полной ценой. Человеческая природа одинакова на обоих берегах Атлантического океана и останется одинаковой под влиянием одних и тех же обстоятельств. Настало время остерегаться коррупции и тирании, пока они не завладели нами».

Защищая право на свободу вероисповедания, Джефферсон относил это право к разряду естественных прав и потому непереуступаемых никакому правительству.

Одна из магистральных тем для Джефферсона — обоснование естественных и гражданских прав. После написания Декларации независимости, где он не без колебаний отказался от триады естественных прав Дж. Локка «жизнь, свобода, собственность» в пользу триады «право на жизнь, свободу, стремление к счастью», он неоднократно обращается к этой теме и уже после принятия федеральной Конституции пишет специальное письмо к Дж. Мэдисону с предложением дополнить Конституцию перечнем прав и свобод, где практически предрешает основной перечень Билля о правах 1791 г. и где уже надежно фиксируется локковская триада прав человека (поправка V).

Впоследствии он обосновывает или уточняет свое понимание других естественных прав. Так, он считает неосновательной восходящую к Т. Гоббсу и Дж. Локку идею том, что, вступая в общество, мы якобы отказываемся от каких-либо естественных прав. Право на собственность основано на природных потребностях людей и на средствах, с помощью которых они наделены способностью удовлетворять свои нужды. Каждый человек

и любая общность людей имеют право на самоуправление, которое они получают из рук природы. Существуют такие права, которые бесполезно и бессмысленно передоверять государственной власти, поскольку все государственные власти всегда стремятся их нарушать. Это право мыслить и передавать свои мысли устно или письменно, это право свободной торговли, право на личную свободу и неприкосновенность.

Особенно оригинальна его формулировка права на свободный обмен мнениями и информацией: **«Право свободной переписки и обмена мнениями, взглядами и информацией между гражданами на основе их общих интересов, как общественных, так и личных, независимо от юрисдикции, под которую эти их общие интересы подпадают... это естественное право и отнюдь не дар какого-либо местного закона».** Джефферсон остается рыцарем естественных прав до конца дней своих. «Нет ничего, что нельзя было бы изменить, кроме врожденных и. неотъемлемых прав человека».

Республиканские принципы организации и деятельности государства, по его мнению, должны пронизывать последовательно все уровни — организацию и деятельность федерации (по вопросам внешней и общефедеральной политики), штата (по отношению к гражданам), а также округа, района и отдельного прихода (по всем мелким, но в то же время важным местным вопросам). Полемизируя с Д. Юмом относительно происхождения всякой справедливой власти и ее носителей (большинство, меньшинство, отдельные личности), Джефферсон твердо держался принципа правления большинства, полагая, что лекарством от зла, приносимого демократией, является еще большая демократизация, поскольку от народа можно ожидать несправедливостей в целом меньше, чем от правящего меньшинства.

В последние годы жизни он склонялся к мысли о необходимости и желательности такой организации управления государством, при которой традиционная аристократия богатства и статуса уступила бы место естественной аристократии талантов и способностей.

5. Гамильтон

Признанный лидер федералистов **Александр Гамильтон** (1757—1804) был выдающимся государственным деятелем широкого масштаба и кругозора, автором глубоких разработок в

области конституционной теории и практики и энергичным защитником сильной централизованной власти федерального правительства.

Представители централистов-федералистов были весьма далеки от того, чтобы делать основную ставку на мудрость и справедливость тех, кто оказывается причастен к делам государства. Разделяя мнение демократов о необходимости верховенства власти народа в государстве, они в то же время связывали это с потребностью в обуздании дурных свойств и склонностей людей, поскольку без такого обуздания они никогда не станут подчиняться велениям разума и справедливости. В сборнике комментариев к проекту федеральной конституции под названием «Заметки федералиста» все разновидности власти и правлений рассмотрены с тщательностью экспериментаторов, для которых всякое учреждение — дело рук человеческих, изобретение людей, имеющее свои достоинства и недостатки. В такой оценке политических реалий федералисты заметно сближались с просветителями-демократами и просветителями-наукократами, которые, подобно Франклину, также признавали наличие конфликта между благами коллективной мудрости (парламенты и советы колоний) и предрассудками, страстями, личными интересами людей, в результате чего общий интерес почти всегда уступает перед частным, а законодатели-плуты всегда строят козни против мудрецов, заседающих вместе с ними.

Гамильтон разделял мнение Дж. Адамса о том, что установление системы сдержек и противовесов в сфере власти необходимо вследствие **неистребимого эгоизма людей,** которых нужно заставлять сотрудничать во имя общего блага, невзирая на их неуемную жадность и честолюбие. Без учета этого обстоятельства любая конституция превращается в пустое хвастовство. Народ — это всего лишь огромный зверь, с которым мудрому правителю следует считаться в той мере, в какой раздоры и недовольства могут угрожать его власти.

Гамильтон — один из трех авторов статей «Федералиста», опубликованных между октябрем 1787 и маем 1788 г. под псевдонимом древнеримского патриота республики Публия Валерия. Все три участника входили в число подготовителей Конституции, все они впоследствии занимали ключевые должности в правительстве: Гамильтон — пост министра финансов, Джон Джей — председателя Верховного суда, Дж. Мэдисон стал четвертым по счету президентом страны.

В оправдание путей и средств сохранения нового федерального союза штатов Гамильтон нередко прибегал к обдуманно упрощенным аргументам, которые звучат достаточно правдоподобно, но труднодоказуемы. Так, в № 23 «Федералиста» он отстаивал неограниченные полномочия нового правительства в области обороны на том основании, что невозможно предвидеть или определить степень и разнообразие потребностей нации в этой области, равно как степень и разнообразие необходимых средств.

Более основательна его аргументация в пользу судебного конституционного надзора, изложенная в № 33 и 78 «Федералиста». Здесь выстраивается преимущественно формально-догматическая защита проекта Конституции. Закон, пишет Гамильтон, по самому смыслу термина включает верховенство. Если индивиды объединяются в общество, то его законы должны быть высшими регуляторами его поведения. Если федеральная власть преступит справедливые границы своих полномочий и тиранически использует дарованные права, народ, учредитель ее, должен апеллировать к созданной им модели и выправить ущерб, нанесенный Конституции такими мерами, которые подсказывает крайняя обстановка и оправдывает благоразумие. Уместность закона в свете Конституции должна всегда определяться характером власти, на которой он основывается.

Одна из важных задач судов — **«объявлять все акты, противоречащие смыслу Конституции, недействительными. Без этого все ограничения конкретных прав и привилегий ничего не значат».**

По мнению Гамильтона, пожизненно назначенные, независимые, почитаемые и хорошо оплачиваемые члены суда в состоянии обеспечить управление с надлежащей ответственностью. Они смогут сделать это отчасти и потому, что сами являются неизбираемыми и неответственными. Верховный суд, кроме того, создавал наименьшую, по его оценке, угрозу правам, дарованным Конституцией. Исполнительная власть имеет меч, Конгресс располагает кошельком, а у судей «одна» только мудрость.

6. Адамс

К группе федералистов примыкает по своим политическим взглядам и **Джон Адамс** (1735—1826), автор первого фундаментального труда по вопросам государства и политической науки,

последовательный противник правления большинства, один из идейных предтеч современного консерватизма, второй президент США. Адамс поддержал Джефферсона в обосновании законодательной и административной самостоятельности колоний, доказывая с помощью новых исторических и юридических аргументов абсурдность и несправедливость подчинения парламенту, который находится на расстоянии трех тысяч миль. Кроме того, развращенная Англия, погрязшая в долгах, экстравагантности и избирательной коррупции, была попросту лишена всякого морального права претендовать на роль управителя пуритански добропорядочной Новой Англии.

Адамс одним из первых выделил вопрос о государственном устройстве в разряд исключительно важных и злободневных. В своей обширной трехтомной монографии «В защиту конституций правительственной власти в Соединенных Штатах Америки» (Лондон, 1787—1788) он обосновывал необходимость обособления и независимости трех отраслей власти (законодательной, исполнительной, судебной). Речь при этом шла о сильной исполнительной власти и так называемой системе сдерживания и взаимного уравновешивания властей («сдержек и противовесов»). В отличие от Т. Пейна он допускал и признавал целесообразность монархической формы правления при одном важном условии — если знать будет в состоянии контролировать (сдерживать) короля, министры — контролировать знать и т. д.

Все простые формы правления — монархия, аристократия, демократия — выглядели в его истолковании как воплощение деспотизма. Идеал Адамса — смешанная форма правления, в частности трехэлементный баланс: исполнительная власть, верхняя аристократическая и нижняя демократическая палаты парламента — все это вместе образует некую форму сбалансированной публичной власти.

Организацию взаимодействия трех отраслей государственной власти он обосновывал выдержками из трактата Цицерона «О республике» и специально уточнял при этом, что данная форма более всего подходит для осуществления законов государства и реализации принципа «правления законов, а не людей». Отрасли правительственной власти должны не только действовать, но и восприниматься как гармонично составленное целое, подобное прекрасным трехголосным композициям в творчестве Г. Ф. Генделя. Исторические сопоставления Адам-

сом различных государственных форм удивляли его современников широтой обзора и тщательностью в отборе событий и фактов. Помимо опыта греков и римлян им досконально проанализированы все известные системы устройства государств в Европе и проведен их сопоставительный анализ с опытом отдельных американских штатов. Внешним поводом к написанию «В защиту конституций в США» была критика американского конституционного опыта со стороны А. Тюрго, который считал наиболее пригодной для американских условий однопалатную структуру высшего законодательного учреждения.

Одной из центральных идей, занимавших Адамса, стало обоснование неизбежности существования социальных различий и всевозможных социальных группировок и классов (класс джентльменов, класс простых людей и др.). Собранные им исторические и фактические материалы группировались таким образом, что **аристократия предстает в истории господствующим элементом во всяком цивилизованном обществе** от древности до наших дней (в этом пункте своей исторической гипотезы Дж. Адамс выступает предшественником ряда классиков современной политической социологии и культурологии — В. Парето, А. Тойнби и др.). Полемизируя с романтическими построениями Т. Пейна или Т. Джефферсона, он любил, по словам историка В. Паррингтона, облить холодной водой здравого смысла их пылкие надежды на возрождение свободы и справедливости при опоре на одни только политические институты. Его союзником в таком выводе становился Н. Макиавелли, согласно которому все люди по природе своей дурны и обязательно проявят прирожденную испорченность души, как только для этого представится удобный случай.

7. Мэдисон

Джеймс Мэдисон (1751 — 1836), участник Филадельфийского конвента и один из авторов «Федералиста», более чем кто-либо заслуживает почетного титула «отец американской конституции». Он внес значительный вклад в разработку идей республиканского правления в условиях США, а также теории равновесия обособленных властей, концепции факций и др. Именно благодаря его основательному философскому, политическому и юридическому подходу «Федералист» из развернутого комментария Конституции превратился в мастерский

анализ фундаментальных принципов государственной власти, а со временем — в источник конституционного права для Верховного суда США и настольную книгу всех исследователей американского конституционного опыта.

В творчестве Мэдисона отразились многие идейные традиции века: традиции естественного права и общественного договора, философские комментарии к законопроектам о правах человека и конституционном регулировании отраслей правительственной власти, а также размышления над наследием английских вигов, шотландских философов-эмпириков и переосмысление опыта древних республик. В конце жизни он пересматривает некоторые свои прежние позиции и оценки периода сотрудничества с федералистами и сближается с демократическими республиканцами.

В характеристике республиканского правления Мэдисон большое внимание уделяет роли и значению социальных различий в обществе и государстве. Они возникают на почве различий способностей и интересов, в особенности интересов экономических, которые, по мнению Мэдисона, составляют самый общий и самый длительный по воздействию источник различий и конфликтов. В противоположность Ж. Ж. Руссо он считает небольшой размер республики главным фактором, ведущим к быстрой порче или гибели республиканской формы правления в ходе гражданских войн.

Большое государство со значительным числом граждан «среднего класса» оказывается, как это констатировал еще Аристотель, более стабильным и жизнеспособным, поскольку это обусловлено умеренным достатком основного класса общества и его склонностью к поддержке умеренной формы правления. При таком варианте политического и правового общения граждане более свободны от **фракций** (группировок, клик) богатых или бедных сограждан.

О фракциях писали Фукидид, Н. Макиавелли, Д. Юм, Дж. Адамс и многие другие авторитетные исследователи мира политики. Мэдисон продолжил эту традицию и внес некоторые новации в истолкование понятия фракции. Согласно определению, сделанному в № 10 «Федералиста», под словом «фракция» он подразумевал ту или иную группу граждан, объединяемых и побуждаемых к действию единым порывом страсти, интереса или мнения, которая является, однако, враждебной

или стеснительной для прав других граждан и совокупных интересов общества.

Исправление последствий вреда, приносимого такой группировкой, возможно двумя способами. Один из них может состоять в устранении причин, вызывающих появление факции; другой — в регулировании последствий ее существования. Поскольку скрытые причины факционности заложены в человеческой природе и связанных с ней же различиях имущественных состояний, причин ее устранить нельзя, можно лишь облегчить последствия возникновения факций, взяв их под контроль. Люди с факционными наклонностями, с местническими предрассудками могут интригой, подкупом или иным путем получить голоса в представительной системе республики, а затем предать интересы народа. В обществах сравнительно небольших фракциональные различия могут быть сведены минимум к двум — к большинству и меньшинству. В больших республиках общество образует одну нацию, разделенную на огромный спектр факций.

На возникновение факций оказывают влияние также склонность людей к разным взглядам на религию или на систему власти, на многие другие вопросы теоретического или практического характера. Источником факционных размежеваний может послужить приверженность различным политическим лидерам или выдающимся личностям, общественное поведение или судьба которых представляют значительный интерес, И все более распространенной и постоянной причиной возникновения факций служит неравное распределение собственности. Структура правительственной власти всегда строилась главным образом с учетом того, чтобы не допустить возникновения факций, угрожающих держателям собственности и власти.

Слово «факция» долгое время переводилось при помощи слова «фракция», иногда как «несправедливая коалиция». В современном политическом анализе термином «фракция» обозначают, как правило, обособленную или отколовшуюся часть партии, класса, социальной группы, организации. У Мэдисона факция более многолика и менее определенна в своих основных проявлениях и характеристиках. Она чаще всего предстает объединением людей, сплоченных силой политических, имущественных и даже эмоциональных предпочтений и свойств. Подобные социальные единения впоследствии стали называть заинтересованными группами.

Проблему взаимоотношений различных отраслей публичной власти Мэдисон связывал, во-первых, с обособлением отраслей, составляющих «общую массу власти», во-вторых, с распределением этой массы власти среди образующих ее частей. Речь шла о том, чтобы законодательная, исполнительная и судебная власти (отрасли общегосударственной власти) были обособленными и отличными друг от друга, к чему призывал еще Монтескьё. Однако трудности возникали в связи с распределением власти между отраслями и с регулированием взаимоотношений между ними в случае разногласий и конфликтов. Так возникла идея создания системы обособления и сбалансированного распределения трех властей, которую не вполне точно называют системой «сдержек и противовесов», поскольку речь идет не только о контроле и уравновешивании полномочий, но также о фактически неравном распределении полномочий власти. Последнее обстоятельство было связано с особенностями разделения труда в этой области, спецификой социально-политической и профессиональной деятельности, а также с особой сложностью задачи по выделению и достаточно конкретному обозначению границ трех важнейших сфер власти — законодательной, исполнительной и судебной.

Противники Конституции критически отмечали: «В устройстве союзного правительства, кажется, не обращено никакого внимания на эту необходимую гарантию свободы (разделение властей). Различные власти распределены и смешаны так, что прежде всего уничтожается всякая симметрия и красота форм, наконец, некоторые из важнейших частей всего строения находятся в опасности быть подавленными несоразмерной обширностью других». Отвергая подобные нападки, Мэдисон и Гамильтон писали: «В одной отдельной республике вся власть, отчуждаемая от себя народом, передается одной отдельной системе государственной власти, а разделение ее на автономные и раздельные ветви служит защитой от узурпаций. В объединенной республике, каковой являются Соединенные Штаты, власть, отчуждаемая от себя народом, сначала распределяется между двумя автономными системами государственной власти, а затем та ее часть, которая поступает в распоряжение каждой из них, повторно распределяется между автономными и раздельными ветвями. Таким образом, безопасность прав народа гарантируется вдвойне. Системы государственной власти будут надзирать друг за другом, а вместе с тем каждая — надзирать за

собой...» Это и другие высказывания авторов «Федералиста» склоняют к важному выводу о том, что **разделение властей в федеративной республике** имеет несколько измерений: вертикальное (федерация — субъекты) и горизонтальное (три ветви власти), причем осуществляемый тремя ветвями взаимный контроль относится к разряду конституционного контроля, а не просто законного, отраслевого и т. д.

Многие из политических проблем, волновавших американских конституционалистов конца XVIII в., до сих пор находятся в центре дискуссий и обсуждений в самой Америке и за ее пределами. В частности, вновь обращают внимание на различные проявления дисбаланса в распределении властей, на чрезмерные полномочия президента и на стремление властей штатов к автономии.

8. Маршалл

Имя **Джона Маршалла** (1755—1835) часто упоминается в связи с разбирательством жалобы претендента на должность федерального судьи некоего Уильяма Мэрбери, которому Мэдисон, исполнявший в 1803 г. обязанности государственного секретаря, отказал в выдаче патента, хотя незадолго до этого президентская команда Дж. Адамса позаботилась о заполнении многих федеральных должностей своими людьми и даже успела провести голосование по их кандидатурам в Сенате, в том числе и по кандидатуре Мэрбери. Голосование в Сенате проводилось в последний день пребывания Дж. Адамса в должности и затянулось допоздна, поэтому прошедшие процедуру получили название «полуночные судьи». Мэрбери после получения отказа в выдаче патента обратился в Верховный суд США с просьбой о выдаче судебного приказа, обязывающего исполнительную власть выдать ему патент. При этом он сослался на закон о полномочиях суда, в котором действительно предусматривались такие действия суда.

Однако Верховный суд отказал Мэрбери на том основании, что упоминаемый им закон не может быть применен, поскольку он противоречит Конституции. В самом тексте Конституции нигде специально не говорится о полномочии Верховного суда объявлять неконституционными принятые законы. Правда, некоторые намеки на подобные полномочия содержались в разъяснениях «Федералиста» и принадлежали перу А. Гамильтона. Независимость суда особенно важна при Конституции, вводя-

щей ограничения на принятие тех или иных законов, писал А. Гамильтон. Например, запрещение принимать законопроекты о лишении гражданских или имущественных прав и т. п. В этих случаях ограничения могут быть обеспечены с помощью судов, в обязанность которых должно вменяться «признание недействительными всех законов, противоречащих духу Конституции» (№ 78 «Федералиста»).

В деле «Мэрбери против Мэдисона» (1803) особенную изобретательность проявил председатель Верховного суда Дж. Маршалл, который снабдил вводимую им практику **надзора за конституционностью законов** рядом новых доводов и выводов. Верховный суд, согласно доводам Маршалла, обладает такими судебными полномочиями, которые исторически включали в себя полномочие давать толкование содержания законов. Поскольку конституционное положение о верховенстве федерального права над правом штатов делает Конституцию «высшим законом страны», поскольку, далее, законы Соединенных Штатов издаются «во исполнение» Конституции, а судьи дают присягу защищать Конституцию, то те же судьи могут и вправе объявлять недействительным любой законодательный акт, который, по их мнению, противоречит Конституции.

Позиция, изложенная и закрепленная решением суда по делу «Мэрбери против Мэдисона», стала заметной вехой в конституционной истории США, и, по некоторым оценкам, это событие сравнивают по значению если не с пересмотром Конституции, то по крайней мере с принятием очередной поправки к Конституции. Это событие по праву ассоциируется с именем Дж. Маршалла. Отныне Конституция страны определяется не только по тексту, но также и по тем толкованиям, которые текст Конституции получает в Верховном суде. Сам судебный надзор за конституционностью может осуществляться не только Верховным судом, но также и нижестоящими судебными учреждениями, что дает веское основание считать судебную систему и право судебного надзора за конституционностью законов краеугольным камнем системы «сдержек и противовесов».

9. Калхун

Джон Колдуэлл Калхун (1782—1850) — видный представитель плеяды философствующих политиков первой половины XIX в., т. е. людей, сочетающих общественные должности с ин-

тенсивной и небезуспешной интеллектуальной активностью в области права и политики. Он избирался сенатором от Южной Каролины, исполнял должность министра обороны в кабинете Дж. Монро, затем вице-президента при Дж. Адамсе и Э. Джексоне.

Основные свои концептуальные положения Калхун изложил в двух трактатах — «Исследование о правительственной власти» и «Рассуждение о Конституции и Правительстве Соединенных Штатов» (опубликованы посмертно, 1851). Большинство его оригинальных идей первоначально были изложены в речах перед конгрессом и в отдельных публикациях. «Исследование о правительственной власти» представляет собой редкую в американской литературе попытку размышлений об оправданности рабовладения и необходимости правления меньшинства. Для Калхуна стало вполне логичным отвержение идеи о свободе и равенстве людей в догосударственном и доцивилизованном состоянии. Опирающиеся на эту версию представления о первобытном состоянии он считал заурядным гипотетическим трюизмом, который оказался впоследствии самым опасным из всех политических заблуждений. В 1848 г. Калхун объявил о том, что провозглашенная в Декларации независимости США идея «все люди созданы равными» принесла вереницу «ядовитых плодов». Он обвинил Т. Джефферсона и его приверженцев в неправильном истолковании взаимоотношений черных и белых людей на Юге и в ошибочном намерении объединить тех и других на началах свободы и равенства. Положения Декларации оказались сильной и опасной агитацией, которая вовлекла страну и ее политические учреждения в бесчисленные внутренние конфликты.

Особенное значение Калхун придавал надлежащему пониманию **концепции суверенитета,** которая имела прямое отношение к проблеме взаимосвязи власти и свободы и к проблеме правления большинства. Суверенитет как наивысшая власть в данном сообществе не может быть разделенным или расщепленным без того, чтобы не оказаться разрушенным. По самой своей природе суверенитет является неделимым. Говорить о половине суверенитета так же нелепо, как нелепо говорить о половине квадрата или о половине треугольника. В отличие от Мэдисона и некоторых других толкователей Конституции Калхун не изъявлял желания уступать федеральному правительству ни половины, ни даже части суверенитета. Суверен может деле-

гировать осуществление своих полномочий каким-то исполнителям, но ни в коем случае не может отказываться от своего суверенитета без отрицания самого себя.

В Соединенных Штатах, утверждал Калхун, суверенитет воплощен в населении нескольких штатов. Это народ штата учредил его Конституцию и создал систему власти для штата при помощи своих агентов — помощников в осуществлении их суверенных прав. Это они вошли в «договорные отношения» в 1787 г. в Филадельфии. В результате было создано федеральное (общее, по терминологии Калхуна) правительство, исполняющее роль совокупного агента для общих целей. Полномочия федерации — это полномочия делегированные, предоставленные этому совокупному агенту. Таким образом, если федеральное правительство незаконным образом вторгнется в сохраняемые права штата в Союзе, то такой штат имеет «конституционную свободу» подтвердить свою суверенность и оказать сопротивление действиям федерального правительства. Конвент штата в случае нарушения федеральным правительством требований Конституции может объявить его акт нуллифицированным (недействующим), т. е. не имеющим никакой силы в границах данного штата. Так Калхун обосновывал право штата на свободный выход из Союза.

Позиция Калхуна подверглась критике. Так, в 1833 г. Д. Уэбстер выдвинул четыре довода против аргументации Калхуна: верховная власть принадлежит народу; индивидуальные носители верховной власти, из которых состоит народ, потребовали и учредили Конституцию; эта Конституция становится высшим законом страны, действие которого распространяется на отдельных граждан и который исключает посреднический суверенитет штата. В качестве заключенного по всей стране договора Конституция нерасторжима и носит окончательный характер.

Жестокость и кровопролитность гражданской войны между Севером и Югом сделали очевидной мысль о том, что война угрожает существованию единого союза штатов и единой правительственной власти. Некоторые правоведы стали проводить различие между конституцией нации и конституцией правительственной власти: первая трактовалась как вместилище результатов творчества народного гения, его характера, привычек и обычаев, а вторая — как образование, основанное на специфических юридических принципах и формулировках.

Гражданская война повлекла за собой важные перемены, в частности отмену рабства во всех штатах и принятие поправки о равной защите законов. С переменами в области предмета конституционного регулирования не произошло, однако, значительных перемен в конституционной теории — консерваторы выступали за строгую и относительно неизменную конституционную систему, тогда как либералы выступали за облегченные варианты воплощения общественной воли в Основном законе.

10. Вильсон

Томас Вудро Вильсон (1856—1924) начинал свою карьеру большого политика с должности профессора политологии и президента Принстонского университета. В своих методологических разработках он опирался на традицию комплексного освещения политики в трудах английского философа и общественного деятеля Э. Бёрка и его соотечественника-конституционалиста У. Беджгота. Вильсон, как и многие современные ему исследователи позитивистской ориентации, был убежден, что политическая наука занимается, по существу, изучением реальной жизни и потому ее методы весьма сближаются с методами естественных наук. Однако стиль его исследований носил характер истолкования и оценки, а не скрупулезного анализа и последующих обобщений.

Так, в работе **«Правление конгресса»** Вильсон выступил с резкой критикой организации и деятельности конгресса, но эта критика опиралась не на личное наблюдение, а на ряд посылок, которые были сформулированы до написания книги. Они включали предположения о том, что формальная концепция конституции расходится с ее органическим эволюционным развитием (здесь он опирался на наблюдения и выводы У. Беджгота). Далее утверждалось, что «книжная версия» системы «сдержек и противовесов», которой придерживались отцы-основатели, является вредной для реального и результативного правления. Чем больше власть подвержена разделению, тем более безответственной она становится. Правление конгресса не подконтрольно ни исполнительной, ни судебной властям. Деятельность конгресса с его распыленностью и частичной ответственностью значительно уступает в результативности правлению парламентскому, особенно в части подотчетности и подконтрольности. Наиболее оптимальной формой для Вильсона в

этот период становится кабинетная форма организации правительственной власти.

Вильсон считал Конституцию своеобразным обобщением политического опыта нации, способствующим просвещению общественного мнения и в то же время содействующим его консерватизму. Что касается роли института президента, то в американской истории истинное его значение определяется не зафиксированными в Конституции полномочиями, а фактическим положением дел. По Конституции исполнительная власть принадлежит президенту в полном ее объеме, но в таком объеме выполнять ее он не может; поэтому носители исполнительной власти — кабинет и в особенности начальники департаментов — по сути ее главные осуществители, тогда как на президента правильнее смотреть как на облеченного обязанностью следить за исполнением законов посредством общего властного контроля. Позднее Вильсон отмечал, что, поскольку президент не может быть действительным главой администрации, он должен находить людей, обладающих исключительными дарованиями в правовой и коммерческой областях, чтобы они действовали от его имени и несли обязанности по повседневному управлению. Подбирать своих помощников он должен не из числа известных политиков, а из наиболее достойных и квалифицированных сограждан.

Вильсон сформулировал мысль о том, что необходимой предпосылкой эффективности и ответственности любой системы управления следует считать наличие **единого управляющего центра.** Одновременно он отмечал структурное сходство всех современных правительств, а также обособление управления (управленческого звена между правительством и управляемыми) от политики. Главы административных подразделений правительства, писал он, становятся сегодня нашими фактическими лидерами и делают невозможной ситуацию, при которой правительство находилось бы под влиянием лишь одного какого-то лидера.

Вместе с тем он считал, что управление пребывает в современной Америке под воздействием двух факторов — народного суверенитета и общественного мнения. Для проведения успешной административной реформы необходимо прежде всего просветить и убедить именно общественное мнение, поскольку оно всегда консервативно и исполнено предрассудков. Вот почему любая реформа должна быть медленной и основываться

на компромиссах. В условиях развитых форм конституционализма управляемые чувствуют себя некой общностью, объединенной единой целью и представлением об общей идее или интересе.

Вильсон стал уникальным в американской истории президентом, который до начала политической карьеры почти 30 лет посвятил изучению исторического опыта государственной организации и управления своей страны и других стран, создал свою концепцию особенностей современного государственного управления и затем стал применять ее на практике. Годы его правления пришлись на Первую мировую войну и связанные с нею международные и внутренние политические проблемы. Внутренняя политика Вильсона вошла в историю под названием «новая демократия» и находится в известной связи с политикой «нового курса» Ф. Д. Рузвельта, который какое-то время входил в администрацию Вильсона. Оба президента схожи в том, что в своей политике президентов — спасителей нации они опирались на заранее разработанную и теоретически обоснованную программу вынужденных реформаторских действий.

11. Холмс

Оливер Уэнделл Холмс-младший (1841—1935) родился в Бостоне в семье известного поэта. Он успел стать участником Гражданской войны, где был трижды ранен. Свое философское и юридическое образование получил в Гарварде. Самый творческий период его жизни приходится на 1882—1902 гг., когда он вначале стал членом Верховного суда в Массачусетсе, а затем и Верховного суда США. Президенту Т. Рузвельту, который рекомендовал его в члены Верховного суда США, сильно импонировали его послужной список и «солдатская судьба».

Между тем сам Холмс готовил себя не в практикующие юристы, а в исследователи. После окончания университета он читает лекции по конституционному праву в Гарварде, редактирует юридический журнал. Его классическая работа «Общее право» (1881) возникла на основе курса лекций. Именно здесь была зафиксирована известная формула о том, что «жизнь права не имеет логики: она имеет опыт». Истоки права, согласно Холмсу, следует искать в желаниях примитивного человека взять реванш у тех, кто причинил ему какой-либо ущерб. Отсюда следует, что развитие права неизбежно зависит от прева-

лирующих условий человеческого бытия: от насущных потребностей данного периода, преобладающих моральных и политических теорий, от чутья в области политической деятельности, уверенных или же неосознанных влечений, даже предрассудков, которые судья разделяет вместе со своими коллегами. Подобные условия в состоянии сделать гораздо больше для выработки правил по управлению человеческим общением, чем какие-либо силлогизмы.

Конституция страны для Холмса — это своего рода социальный эксперимент, и в этом смысле она сравнима с человеческой жизнью, которую тоже можно рассматривать как своеобразный эксперимент. В работе **«Путь права»** (1897) он в духе господствовавшего тогда прагматизма заявил, что объект изучения в праве составляет «предсказание сферы применения публичной силы через посредство суда». Чтобы познать право как таковое, человек должен отказаться от моральных и чисто формальных соображений и взглянуть на себя как на внеморального субъекта, который заботится лишь о тех материальных приобретениях либо утратах, о которых ему в состоянии предсказать такое знание.

С учетом изложенного Холмс выстраивает такое определение права: право есть не что иное, как предсказание того, каким образом будет действовать суд на практике. Представление о законном праве (как и о законной обязанности) связано с предсказанием о том, как будет наказан человек в том или другом случае по решению суда, если он сделает или не сделает то, что надо сделать. Рассматривая право как серию предсказаний, он сближал его с эмпирической наукой. Конечная цель науки, в том числе юридической, — определять относительную ценность наших различных социальных целей.

Воззрение на право Холмса не расходилось с установками позитивистов на технико-вспомогательные свойства властно-принудительных дозволений или запретов закона, однако в нем было несравненно больше реализма за счет признания правотворческой роли суда и иной правоприменительной деятельности. В праве, говорил Холмс, как и в любой другой области человеческого общения, индивид может в полной мере ощутить или проявить всю полноту своих чувств и своих намерений: он может излить свой гнев на жизнь, он может испить здесь горькую чашу героизма, он может износить свое сердце в погоне за недостижимым. В этом обобщении много справедливого, по-

скольку право не воспринималось и не воспринимается философско-правовой традицией неким вспомогательным орудием правления, но всегда соизмеряется с добром, справедливостью и общим благом.

Жизнь права, по мнению Холмса, неизбежно зависит от превалирующих условий человеческого существования — насущных потребностей данного момента или периода, преобладающих моральных и политических убеждений и представлений, от наличия интуиции и ее использования в политической деятельности, от явных или же неосознаваемых влияний, даже предрассудков, которые судья разделяет вместе со своими коллегами. Эти условия в состоянии сделать гораздо больше и повлиять гораздо сильнее, чем какие-либо силлогизмы формально-юридического характера, а потому следует принимать как аксиому — **«жизнь права не имеет логики; она имеет опыт».**

Связь концепции Холмса с прагматизмом как философии действия (сам термин введен В. Джемсом) более всего прослеживается в его восприятии истины. Истина предстает не в виде непререкаемого абстрактного абсолюта, а в тех формах, в каких она проявляет себя в процессе практического использования, в ходе осуществления своей функции руководства к действию и т. д. Правовой прагматизм Холмса оказал впоследствии заметное влияние на становление социологической юриспруденции Р. Паунда и на доктрину «правовых реалистов» (Дж. Фрэнк, К. Ллевелин и др.).

Глава 16

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ГЕРМАНИИ В КОНЦЕ XVIII - НАЧАЛЕ XIX в.

1. Общая характеристика

Социально-политический климат Германии в преддверии 1789 г. мало чем отличался внешне от мрачной и застоявшейся атмосферы немецкой общественной жизни первых десятилетий XVIII в. Великая французская революция, точно молния, ударила по стране. Все пришло в движение. Вспыхнули крестьянские волнения в Бадене, Саксонии, Пфальце. Открыто проявлялось недовольство горожан. Весной 1793 г. произошло восстание ткачей в горных округах Силезии; в Майнце была провозглашена республика.

Народные массы и самые передовые представители германской культуры восторженно приветствовали революционные события во Франции. Среди немецкой интеллигенции выделялась группа писателей и публицистов, сумевшая в доходчивой, яркой форме отразить политическое пробуждение народа, восславить республиканские идеалы.

Однако повторить у себя на родине французский опыт демократически настроенные группы в Германии объективно все же не были в состоянии.

Три кардинальные проблемы ждали решения на немецких землях: достижение национального единства, демократизация государственно-правового строя, отмена крепостничества. Немецкую буржуазию — в ту пору лидера оппозиции старому феодальному режиму — по-прежнему страшили радикальные акции: она боялась прочно опереться на широкие слои трудящихся. Ее идеологи в основном предпочитали переводить революционные идеи века на малодоступный для простых людей язык университетской философии и сглаживать остроту насущных вопросов времени. Высшей ценностью они объявляли соз-

нание, свободу разума и т. п. Все это было своеобразной духовной компенсацией фактической слабости и нерешительности германских буржуа.

2. Кант

Профессор философии Кёнигсбергского университета **Иммануил Кант** (1724—1804) был в Германии первым, кто приступил к систематическому обоснованию **либерализма** — идейной платформы класса буржуа, выделившихся из конгломерата третьего сословия, осознавших свое место в обществе и стремившихся утвердить в стране экономическую и политическую свободу. И. Кант задался целью истолковать эту платформу в качестве единственной разумной, попытался подвести под нее специальный философско-этический фундамент и таким образом оправдать ее. Кантовское учение о государстве и праве — итог решения мыслителем указанной задачи. Политико-юридические взгляды Канта содержатся преимущественно в трудах: «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «К вечному миру» (1795), «Метафизические начала учения о праве» (1797).

Навеян духом Просвещения и перекликается с индивидуализмом школы естественного права краеугольный принцип социальных воззрений И. Канта: **каждое лицо обладает совершенным достоинством, абсолютной ценностью;** личность не есть орудие осуществления каких бы то ни было планов, даже благороднейших планов общего блага. Человек — субъект нравственного сознания, в корне отличный от окружающей природы, — в своем поведении должен руководствоваться велениями нравственного закона. Закон этот априорен, не подвержен влиянию никаких внешних обстоятельств и потому безусловен. Кант называет его **«категорическим императивом»,** стремясь тем самым сильнее подчеркнуть абстрактно-обязательный и формалистический характер данного предписания.

«Категорический императив» лишен у Канта связи с конкретными предметами, с реальными эмпирическими событиями. Он гласит: «Поступай так, чтобы максима твоего поведения могла быть вместе с тем и принципом всеобщего законодательства». Или, иными словами: поступай так, чтобы ты относился к человечеству и в своем лице, и в лице любого другого как к цели и никогда только как к средству. Соблюдение требований

«категорического императива» возможно тогда, когда индивиды в состоянии свободно следовать голосу «практического разума». «Практическим разумом» охватывались как область этики, так и сфера права.

Кант осознавал, как важна проблема правопонимания и насколько необходимо верно ее поставить, должным образом сформулировать. «Вопрос о том, — писал он, — что такое право, представляет для юриста такие же трудности, какие для логики представляет вопрос, что такое истина. Конечно, он может ответить, что согласуется с правом, т. е. с тем, что предписывают или предписывали законы данного места и в данное время. Но когда ставится вопрос, справедливо ли то, что предписывают законы, когда от него требуется общий критерий, по которому можно было бы распознать справедливое и несправедливое, — с этим он никогда не справится, если только он не оставит на время в стороне эти эмпирические начала и не поищет источника суждений в одном лишь разуме». Здесь разум, по Канту, есть способность (и воля) создавать принципы и правила морального поведения, содержащая их в себе в качестве внутреннего априорного побуждения.

Разум спонтанно творит для себя собственный мыслимый порядок — мир определенных идей; к нему он старается приблизить реальные условия и, сообразуясь с его параметрами, объявляет необходимыми соответствующие действия. Последние суть проявления той. способности (той воли), которая закон своего морального бытия заключает в себе самой. В таком автономно, изнутри рождающемся самоограничении полагает она и свою высшую свободу, и свое непререкаемое значение.

Вероятно, у концепции свободы воли, у максим нравственности может быть иное обоснование. Такое, например: язык выражает максимы нравственности, но по своему генезису и смыслу они социально-эмпиричны: возникают лишь из общественной практики, отражают объективно складывающиеся стереотипы процесса взаимодействия, общения людей. Однако в практическо-политическом плане концепция Канта имела известные преимущества. Например, она могла быть употреблена для отмежевания от крайностей индивидуализма, для осуждения . тенденций полного поглощения индивида обществом и т. д. Сам Кант стремился использовать ее именно в подобном духе. По его мнению, **автономия воли** одинаково ограждает личность как от собственного произвола, так и от тотального гос-

подства над нею общественного целого, обеспечивая ей осуществление свободы.

Атрибут свободы имманентен человеческой личности: дар определять самим себе цель и варианты сообразного с намеченной целью поведения является врожденным. Индивид, по Канту, есть существо, в принципе способное стать «господином самому себе» и потому не нуждающееся во внешней опеке при осуществлении того или иного ценностного и нормативного выбора.

Суть проблемы заключается, однако, в том, что фактически далеко не всякий использует индивидуальную свободу только для реализации «категорического императива», сплошь и рядом она перерастает в произвол. **Совокупность условий, ограничивающих произвол одного по отношению к другим посредством объективного общего закона свободы, Кант называет правом.** Из такого понимания права явствует, что оно призвано регулировать внешнюю форму поведения людей, выражаемые вовне человеческие поступки. Субъективные мотивы, строй мыслей и переживания его совсем не интересуют: ими занимается мораль. В данной связи Кант подчеркивает, в частности, следующее: «Я могу быть принужден другими совершать те или иные поступки, направленные как средства к достижению определенной цели, но не могу быть принужден другими к тому, чтобы иметь ту или иную цель». Иначе говоря, **никто не вправе предписывать человеку, ради чего он должен жить,** в чем ему надо видеть свое личное благо и счастье. Тем более нельзя добиваться от него угрозами, силой выполнения этих предписаний.

Истинное призвание права — надежно гарантировать морали то социальное пространство, в котором она могла бы нормально проявлять себя, в котором смогла бы беспрепятственно реализоваться свобода индивида. В этом суть кантовской идеи о моральной подоплеке, моральной обоснованности права.

Выводить же юридические нормы из этических у философа намерений не было. Он избегал указанной дедукции. Ему она представлялась своего рода санкционированием превращения дела моральной саморегуляции поведения личности в объект прямого государственного воздействия. Случись такое, предпринимаемым государством в отношении подданных мерам ни за что уже нельзя будет придать строго правового характера. Его они способны приобрести и удержать, если только издавае-

мые органами государства юридические правила останутся исключительно внешними, «легальными» нормативами поведения, не разрушающими моральную автономию личности.

Осуществление права требует того, чтобы оно было общеобязательным. Но каким образом достигается эта всеобщая обязательность права? Через наделение его принудительной силой. Иначе нельзя заставить людей соблюдать правовые нормы, нельзя воспрепятствовать их нарушению и восстанавливать нарушенное. Если право не снабдить принудительной силой, оно окажется не в состоянии выполнить уготованную ему в обществе роль. Но это значит также, что и категорический императив в качестве всеобщего закона права лишится своей безусловности. Вот почему **всякое право должно выступать как право принудительное.** Сообщить праву столь нужное ему свойство способно лишь государство — исконный и первичный носитель принуждения. По Канту, оказывается, что государственность вызывают к жизни и ее бытие оправдывают в конце концов требования категорического императива. Так в кантовском учении перебрасывается один из главных мостов от этики и права к государству.

Необходимость государства (объединения «множества людей, подчиненных правовым законам») Кант связывает отнюдь не с практическими, чувственно осязаемыми индивидуальными, групповыми и общими потребностями членов общества, а с категориями, которые всецело принадлежат рассудочному, умопостигаемому миру. Отсюда ясно, почему **на государстве нет бремени забот о материальной обеспеченности граждан,** об удовлетворении их социальных и культурных нужд, об их труде, здоровье, просвещении и т. д. Благо государства составляет, по Канту, вовсе не решение названных и других аналогичных им задач. Под этим благом «не следует понимать благо граждан и их счастье, ибо счастье может быть (как это утверждает Руссо) скорее и лучше достинуто в естественном состоянии или при деспотическом правительстве. Под благом государства следует понимать состояние наибольшей согласованности конституции с принципами права, к чему нас обязывает стремиться разум при помощи категорического императива». Выдвижение и защита Кантом тезиса о том, что благо и назначение государства — в совершенном праве, в максимальном соответствии устройства и режима государства принципам права, дали основа-

ние считать Канта одним из главных создателей концепции **«правового государства».**

Кант многократно подчеркивал насущную необходимость для государства опираться на право, ориентироваться в своей деятельности на него, согласовывать с ним свои акции. Отступление от этого положения может стоить государству чрезвычайно дорого. Государство, которое уклоняется от соблюдения прав и свобод, не обеспечивает охраны позитивных законов, рискует потерять доверие и уважение своих граждан. Его мероприятия могут перестать находить в них внутренний отклик и поддержку. Люди будут сознательно занимать позицию отчужденности от такого государства.

Вопрос о происхождении государства Кант трактует почти по Руссо, замечая при этом, что его изыскания рациональны, априорны и что он имеет в виду не какое-либо определенное государство, а государство идеальное, каким оно должно быть согласно чистым принципам права. Отправной пункт кантовского анализа — гипотеза естественного состояния, лишенного всякой гарантии законности. Нравственный долг, чувство уважения к естественному праву побуждают людей оставить это первоначальное состояние и перейти к жизни в гражданском обществе. Переход к последнему не носит характера случайности. Акт, посредством которого изолированные индивиды образуют народ и государство, есть договор.

Кантовское толкование природы этого договора тесно сопряжено с идеями об автономии воли, об индивидах как моральных субъектах и т. п. Первое же главное условие заключаемого договора — обязательство любой создаваемой организации внешнего принуждения (монархической ли государственности, политически объединившегося ли народа) признавать в каждом индивиде лицо, которое без всякого принуждения осознает долг «не делать другого средством для достижения своих целей» и способно данный долг исполнить.

«Общественный договор», по Канту, заключают между собой морально развитые люди. Поэтому государственной власти запрещается обращаться с ними как с существами, которые не ведают морального закона и не могут сами (якобы по причине нравственной неразвитости) выбрать правильную линию поведения. Кант резко возражает против малейшего уподобления власти государства родительской опеке над детьми. «Правление отеческое, при котором подданные, как несовер-

шеннолетние, не в состоянии различить, что для них действительно полезно или вредно... такое правление есть величайший деспотизм...»

Критика Кантом «отеческого правления» представляла собой одну из форм борьбы, которую в XVII—XVIII вв. прогрессивные круги европейского общества вели против абсолютистско-монархических режимов и их идеологов. Приверженцы либерализма отвергали удушающую регламентацию общественной жизни, которую осуществляли самодержавные правители под предлогом «заботы» государства о хозяйственном преуспеянии индивида, его карьере, «правильном» образе жизни, личном счастье и т. д. Они вообще считали, что чрезмерное попечение властей о «благе» подданных сковывает инициативу и самостоятельность человека, снижает социальную активность людей, притупляет чувство гражданской ответственности за все происходящее и стимулирует настроения иждивенчества, ведет к нравственному перерождению личности.

Вернемся, однако, к прерванному разбору мыслей Канта об общественном договоре, его содержании, условиях и задачах.

Итак, согласно общественному договору, заключаемому в целях взаимной выгоды и в соответствии с категорическим (моральным) императивом, все отдельные лица, составляющие народ, отказываются от своей внешней свободы, чтобы тотчас же снова обрести ее, однако уже в качестве членов государства. Индивиды не жертвуют частью принадлежащей им свободы во имя более надежного пользования остальной ее частью. Просто люди отказываются от свободы необузданной и беспорядочной, дабы найти подлинную свободу во всем ее объеме в правовом состоянии.

Свобода в рамках правового состояния предусматривает в первую очередь свободу критики. «Гражданин государства, — пишет Кант, — и притом с позволения самого государя, должен иметь право открыто высказывать свое мнение о том, какие из распоряжений государя кажутся ему несправедливыми по отношению к обществу».

Что касается права, то Кант различает в нем три категории: естественное право, которое имеет своим источником самоочевидные априорные принципы; положительное право, источником которого является воля законодателя; справедливость — притязание, не предусмотренное законом и потому не обеспеченное принуждением. Естественное право, в свою очередь,

распадается на две ветви: частное право и право публичное. Первое регулирует отношения индивидов как собственников. Второе определяет взаимоотношения между людьми, объединенными в союз граждан (государство), как членами политического целого.

Феодальному бесправию и произволу Кант противопоставляет твердый правопорядок, опирающийся на общеобязательные законы. Он порицает юридические привилегии, проистекающие из обладания собственностью, и настаивает на равенстве сторон в частноправовых отношениях. Однако Кант делает серьезную уступку феодальной идеологии, когда признает объектом частного права не только вещи и поведение людей, но и самого человека. Подобный шаг приводит Канта к оправданию закрепленной в законодательстве власти мужа над женой, господина над слугой.

Центральным институтом публичного права является прерогатива народа требовать своего участия в установлении правопорядка путем принятия конституции, выражающей его волю. По существу, это прогрессивная демократическая идея народного суверенитета. Одна из ее составляющих — мысль о том, что каждый индивид (даже если он непосредственно не является «человеком власти») сам знает, какими должны были бы быть акции власти по его делу, и способен самостоятельно определить их требуемое содержание, не дожидаясь подсказок со стороны.

Верховенство народа, провозглашаемое Кантом вслед за Ж. Ж. Руссо, обусловливает свободу, равенство и независимость всех граждан в государстве — организации совокупного множества лиц, связанных правовыми законами. Выдвинув принцип суверенитета народа, Кант тут же спешит заверить, что он вовсе не помышляет о действительно широкой, неурезанной демократии. В подтверждение этого предлагается разделить всех граждан на активных и пассивных (лишенных избирательного права). К последним философ относит тех, кто вынужден добывать себе средства существования, лишь выполняя распоряжения других, т. е. низы общества.

Почерпнутую у Ш. Монтескьё идею разделения властей в государстве Кант не стал толковать как идею равновесия властей. По его мнению, всякое государство имеет три власти: законодательную (принадлежащую только суверенной «коллективной воле народа»), исполнительную (сосредоточенную у законного

правителя и подчиненную законодательной, верховной власти), судебную (назначаемую властью исполнительной). Субординация и согласие этих трех властей способны предотвратить деспотизм и гарантировать благоденствие государства.

Общепринятой классификации государственных форм (форм правления, властвования) с точки зрения их устройства Кант не придавал особого значения, различая (по числу законодательствующих лиц) три их вида: автократию (или абсолютизм), аристократию и демократию. Он полагал, что центр тяжести проблемы устройства государства лежит непосредственно в способах, методах управления народом. С этой позиции он разграничивает республиканскую и деспотическую формы управления. Первая основана на отделении исполнительной власти от законодательной, вторая — на их слиянии. Для Канта республика не есть синоним демократии, и абсолютизм сам по себе как форма вовсе не есть синоним деспотии. Он возражает тем, кто отождествляет эти понятия. Более того, Кант верит, что самодержавная форма власти вполне может быть республикой (коль скоро в ней произведено обособление исполнительной власти от законодательной), а демократия (ввиду участия в ней всех в осуществлении власти и крайней трудности при этом отделить законодательствование от исполнительной деятельности) чрезвычайно подвержена трансформации в деспотизм и совместима с ним. По-видимому, Кант считал наиболее приемлемым, реально достижимым строем государства конституционную монархию.

Хотя Кант и выдвинул положение о суверенитете народа, он очень опасался того, как бы из этого положения не были сделаны крайние, радикальные практические выводы. Посему накладывается вето на право народа обсуждать вопрос о происхождении власти.

«Каково бы ни было происхождение верховной власти, предшествовал ли ей договор о подчинении или же власть явилась сначала, а затем уже установился закон, — для народа, который находится под владычеством гражданского закона, все это бесцельные и угрожающие опасностью государству рассуждения. Закон, который столь священен, что было бы преступлением хотя бы на мгновение подвергать его сомнению, представляется как бы исходящим не от людей, а от высшего законодателя. Таково именно значение положения: «Всякая власть происходит от Бога». Оно выражает не историческую основу

государственного устройства, а идею или практический принцип разума, который гласит: «Существующей законодательной власти следует повиноваться, каково бы ни было ее происхождение».

У Канта имелись свои основания поддерживать веру в незыблемость авторитета верховной власти и закона. Скорее всего он помышлял о необходимости обеспечить максимальную устойчивость главных опор гражданского состояния, покончившего со стихией дикости и произвола в жизни людей. Можно думать, что Кант специально не преследовал цели оправдать ущемление свободы граждан, поколебать идею автономии воли и т. д.

В кантовском понимании государь, правитель, «регент» по отношению к подданным получает только права, но отнюдь не обязанности. Кант оспаривает право народа наказывать главу государства, если даже тот нарушает свой долг перед страной. Мыслителем категорически осуждается право восстания и допускается только легальное и в некотором роде пассивное сопротивление существующей власти.

Кант считал, что индивид может не чувствовать себя внутренне связанным с государственной властью, не ощущать своего долга перед нею, но внешним образом, формально он всегда обязан выполнять ее законы и предписания. Таким образом, Кант оправдывает политическое неповиновение особого рода. Явно и публично оно не дискредитирует государство, ни в коей мере не ориентировано на ниспровержение существующего государственного строя. Подобного рода неповиновение выступает, если следовать ходу мыслей Канта, формой борьбы за право — в отличие от прямых революционных действий, которые по сути своей являются открытой борьбой за власть.

Кант, разумеется, понимал, что по мере исторического развития наступает необходимость изменять политико-юридические учреждения. Но производить такие изменения надо исключительно путем неторопливых, плавных реформ сверху и ни в коем случае не методами открытой вооруженной борьбы, ввергающей страну, народ в хаос анархии и преступлений. **Кант** по праву может быть охарактеризован как **один из самых ранних и типичных идеологов социального реформизма.**

С передовых, прогрессивных позиций анализировал Кант стержневые проблемы внешней политики. Он клеймит захватническую, грабительскую войну, резко осуждает подготовку к

ней: «Самые большие бедствия, потрясающие цивилизованные народы, — последствия войны, и именно последствия не столько какой-нибудь настоящей или прошедшей войны, сколько постоянной и все растущей подготовки к будущей войне». Автор труда «К вечному миру» ратовал за соблюдение международных договоров, невмешательство во внутренние дела государств, за развитие между ними торговых и культурных связей.

Кант выдвигает проект установления **«вечного мира».** Его можно достичь, правда в отдаленнейшем будущем, созданием всеохватывающей федерации самостоятельных равноправных государств, построенных по республиканскому типу. По убеждению Канта, образование такого космополитического союза в конце концов неминуемо. Залогом тому должны были явиться просвещение и воспитание народов, благоразумие и добрая воля правителей, а также экономические, коммерческие потребности наций.

3. Фихте

Во взглядах выдающегося философа и общественного деятеля **Иоганна Готлиба Фихте** (1762—1814) двойственность и противоречивость политических тенденций немецкого бюргерства сказались гораздо отчетливее, ярче, разительнее, нежели у Канта.

Общетеоретические взгляды Фихте на государство и право, которые резюмированы им в трудах «Учение о праве» (1812) и «Учение о государстве» (1813), развивались в русле естественно-правовой доктрины. Своеобразием отличается методологическая, философская основа этих взглядов. Фихте — убежденный субъективный идеалист, для которого материальный мир во всех его бесчисленных аспектах существует лишь как сфера проявления свободы человеческого духа; вне человеческого сознания и человеческой деятельности нет объективной действительности.

И, по Фихте, право выводится из «чистых форм разума». Внешние факторы не имеют отношения к природе права. Необходимость в нем диктует самосознание, ибо только наличие права создает условия для того, чтобы самосознание себя выявило. Однако право базируется не на индивидуальной воле. Конституируется оно на основе взаимного признания индивидами личной свободы каждого из них. «Понятие права, — разъ-

ясняет Фихте, — есть понятие отношения между разумными существами. Оно существует лишь при том условии, когда такие существа мыслятся во взаимоотношениях друг к другу...»

Чтобы гарантировать свободу отдельного человека и совместить с ней свободу всех, нужна правовая общность людей. Стержнем такой правовой общности должен стать **юридический закон, вытекающий из взаимоотношений разумно-свободных существ,** а не из нравственного закона. Право функционирует независимо от морали, регулируя исключительно область действий и поступков человека.

Фихте считал, что правовые отношения, а следовательно свобода индивидов, не застрахованы от нарушений. Господство закона не наступает автоматически. Правовые отношения, свободу надлежит защищать принуждением. Других средств нет. Потребность обеспечить личные права людей обусловливает необходимость государства. Принудительной силой в государстве не может являться индивидуальная воля. Ею может быть лишь единая коллективная воля, для образования которой надо согласие всех, необходим соответствующий договор. И люди заключают такой гражданско-государственный договор. Благодаря ему и устанавливается государственность. Общая воля народа составляет стержень законодательства и определяет границы влияния государства. Так, демократ Фихте стремился пресечь произвол абсолютистско-полицейской власти над своими подданными и, опираясь на естественно-правовую доктрину, утвердить политические права и свободы личности.

Не скрывая симпатий к республике, Фихте отмечал, что отличительной чертой всякого разумного, согласованного с требованиями права государства (независимо от его формы) должна быть **ответственность лиц, осуществляющих управление, перед обществом.** Если такой ответственности нет, государственный строй вырождается в деспотию. Чтобы народный суверенитет не остался пустой фразой и правительство строго подчинялось закону, Фихте предлагает учредить эфорат — постоянную контрольную, надзирающую власть, представители которой — эфоры — избираются самим народом. Эфоры могут приостанавливать действия исполнительной власти, коль скоро усмотрят в них угрозу правопорядку. Окончательную оценку действиям правительства дает народ. Позднее, в 1812 г., Фихте признал идею создания эфората нереалистичной.

Фихте убежденно отстаивал идею верховенства народа: «...народ и в действительности, и по праву есть высшая власть, над которой нет никакой иной и которая является источником всякой другой власти, будучи сама ответственна лишь перед Богом». Отсюда категорический вывод о безусловном праве народа на любое изменение неугодного ему государственного строя, о праве народа в целом на революцию.

Правда, примерно с 1800 г. Фихте отходит от столь радикальных позиций и начинает все больше уповать на реформы сверху. Тем не менее убежденность в острой необходимости либерализации политического режима, отмены сословных привилегий, установления твердой законности, горячее сочувствие народным массам никогда не оставляли Фихте. До последних дней он был предан гуманистической идеологии Просвещения, оставался сторонником буржуазно-демократических преобразований.

В работе «Замкнутое торговое государство» (1800), написанной под впечатлением теорий французских социалистов-утопистов, Фихте рисует картину идеального государства, в основе которого лежат разум и истинная свобода и которое гарантирует благоденствие каждого индивида. Мечтая о таком государстве, построенном в интересах обездоленных масс на основе организованного труда, Фихте резко критикует общественные отношения в Германии и выставляет свои известные тезисы о правах человека на обеспечение существования и на труд. «Замкнутое торговое государство» зиждется на частной собственности, создаваемой личным трудом. Государство дает максимум возможного для развития и подъема производительных сил. Оно детально регулирует производство и распределение, сохраняя при этом старую цеховую структуру ремесел и делая главный упор на сельское хозяйство. Население разбито на три сословия: земледельческое, промышленное, купеческое. Кроме того, имеется категория лиц, занятых в сфере культуры и политики. Свобода промысла и выбора профессии запрещена. Жестко регламентируется быт. С точки зрения экономической государство стремится превратить страну в «самодостаточный», «самообеспечивающийся» организм.

Фихте видел в государстве не самоцель, а лишь **орудие достижения идеального строя,** в котором люди, вооруженные наукой и максимально использующие машинную технику, решают практические, земные задачи без большой затраты времени и

сил и имеют еще достаточно досуга для размышления о своем духе и о сверхземном. По поводу назначения человека и судеб государства Фихте писал: «Жизнь в государстве не относится к абсолютной цели человека... при определенных обстоятельствах она есть лишь наличное средство для основания совершенного общества. Государство, как и все человеческие установления, являющиеся голым средством, стремится к своему собственному уничтожению: цель всякого правительства — сделать правительство излишним». Фихте, правда, полагал, что такое состояние наступит через мириады лет.

Когда в Германию вторглись войска Наполеона, Фихте стал призывать широкие массы к решительной борьбе против чужеземных захватчиков. Он старается в первую очередь разбудить национальное самосознание немцев, оскорбленное завоевателем; он апеллирует к их национальной гордости. В пылу патриотической агитации Фихте подчас высказывал мысли, которые вне их исторического контекста могут быть истолкованы как признание духовного и нравственного превосходства германской нации над остальными народами. Самому же Фихте — приверженцу идеи вечного мира — претил шовинизм и была ненавистна сумасбродная идея господства Германии над иными государствами, захвата и порабощения Германией других стран. Не случайно он, как и Кант, ратует за мир и справедливость в отношениях между государствами, за создание международной организации, которая бы поддерживала такие отношения.

Для **Фихте** характерно, что **национальное возрождение** своей страны он тесно **связывает с** ее **социальным обновлением:** с созданием единого централизованного германского государства, которое должно наконец стать «национальным государством», с проведением серьезных внутренних преобразований на буржуазно-демократической основе. Главную роль в достижении этой цели Фихте отводит просвещению и воспитанию народа в духе любви к отчизне и свободе. Вот почему он чрезвычайно высоко оценивает труд интеллигенции, ученых как истинных наставников нации, способных двинуть ее по пути прогресса.

4. Историческая школа права

В самом конце XVIII в. в Германии зародилось и в первой половине XIX в. сделалось весьма влиятельным в изучении права особое направление исследовательской мысли. В центр

своих теоретико-познавательных интересов оно поставило вопрос о том, как право возникает и какова его история.

Основоположником направления в юриспруденции, получившего наименование исторической школы права, является **Густав Гуго** (1764—1844) — профессор Гёттингенского университета, автор «Учебника естественного права, как философии позитивного права, в особенности — частного права» (1798). Виднейшим представителем этой школы был **Фридрих Карл Савиньи** (1779—1861), изложивший свои взгляды в книге «Право владения» (1803), в брошюре «О призвании нашего времени к законодательству и правоведению» (1814), в 6-томном сочинении «Система современного римского права» (1840—1849). Завершает эту группу представителей исторической школы права **Георг Фридрих Пухта** (1798—1846), основные произведения которого — «Обычное право» (1838) и «Курс институций» (1841).

Естественно-правовую доктрину и вытекавшие из нее демократические и революционные выводы историческая школа права избрала главной мишенью для своих нападок. Эта доктрина вызывала недовольство своих противников тем, что доказывала необходимость коренного изменения существующего со Средних веков политико-юридического строя и принятия государством законов, которые отвечали бы «требованиям разума», «природе человека», а фактически — назревшим социальным потребностям, т. е. общественному прогрессу.

Теоретики исторической школы права взяли под обстрел прежде всего тезис о позитивном праве как об искусственной конструкции, создаваемой нормотворческой деятельностью органов законодательной власти. Они утверждали, что действующее в государстве право вовсе не сводится лишь к совокупности тех предписаний, которые навязываются обществу как бы извне: даются сверху людьми, облеченными на то специальными полномочиями. **Право (и частное, и публичное) возникает спонтанно.** Своим происхождением оно обязано отнюдь не усмотрению законодателя. Гуго принадлежит очень характерное сравнение права с языком. Подобно тому как язык не устанавливается договором, не вводится по чьему-либо указанию и не от Бога, так и право создается не только (и не столько) благодаря законодательствованию, сколько путем самостоятельного развития, через стихийное образование соответствующих норм общения, добровольно принимаемых народом в силу их адек-

ватности обстоятельствам его жизни. Акты законодательной власти дополняют позитивное право, но «сделать» его целиком они не могут. **Позитивное право производно от права обычного, а это последнее произрастает из недр «национального** духа», глубин «народного сознания» и т. п.

Представители исторической школы права верно подметили одну из существенных слабостей естественно-правовой доктрины — умозрительную трактовку генезиса и бытия права. В свою очередь они попытались истолковать становление и жизнь юридических норм и институтов как определенный объективный ход вещей. Этот ход, полагал Гуго, совершается непроизвольно, приноравливаясь сам собой к потребностям и запросам времени, поэтому людям лучше всего не вмешиваться в него, держаться исстари заведенных и освященных опытом столетий порядков.

Савиньи считал, что с движением национального духа стихийно эволюционирует и право. Динамика права всегда есть органический процесс в том смысле, что она сродни развитию организма из своего зародыша. Вся история права — медленное, плавное раскрытие той субстанции, которая, как зерно, изначально покоится в почве народного духа. На первом этапе своего развития право выступает в форме обычаев, на втором делается предметом обработки со стороны сословия ученых-правоведов, не теряя, однако, при этом связи со своим корнем — общим убеждением народа.

С точки зрения Пухты, бесцельно искусственно конструировать и в любое время предлагать людям ту или иную придуманную правовую систему. Созданная отдельно от самой истории жизни народного духа, не напоенная им, она не может привиться обществу. Как членам живого организма, как ветви целостной культуры народа правовым установлениям свойственна органичность, которая выражается, помимо прочего, и в том, что стадии и ритмы развития права совпадают с ходом эволюции народной жизни. «...Этим органическим свойством право обладает также и в своем поступательном движении; органической является и преемственность правовых установлений. Выразить это можно одной фразой: право имеет историю».

Конечно, само по себе намерение превзойти понимание права как произвольной людской выдумки, застывшего неизменного постулата природы и т. п. и дать трактовку правовых

институтов как закономерного исторического продукта общественной жизни заслуживает всяческого одобрения. Однако историзм рассматриваемой нами школы — историзм ущербный. Во-первых, он постулирует неизменность раз и навсегда данного самобытного народного духа. Во-вторых, развитие он понимает не как цепь качественных преобразований, совершающихся в процессе исторической эволюции, а как простое, хронологически последовательное, механическое развертывание изначального содержания таинственного «духа» народа.

Юристы исторической школы права видели назначение в государстве юридических институтов в том, чтобы служить опорой внешнего порядка, каким бы консервативным порядок этот ни был (Гуго). Положительные законы бессильны бороться со злом, встречающимся в жизни. В лучшем случае они способны помочь упорядочению обычного права и политической структуры, которые формируются естественно-исторически под влиянием происходящих в народном «духе» необъяснимых превращений (Савиньи). Законодатель должен стараться максимально точно выражать «общее убеждение нации», при этом условии правовые нормы будут обладать ценностью божественного и потому приобретут самодовлеющее значение (Пухта).

Оперируя приведенными выше и схожими с ними аргументами, приверженцы исторической школы права выступали в защиту крепостничества, монархической государственности и партикуляризма изжившего себя феодального права. Они говорили о ненужности кодификации законодательства и иных подобных мероприятий в масштабах всей Германии. Вместе с тем они отвергали теорию договорного происхождения государства, не признавали права народа на революцию, отклоняли идею разделения властей и отрицали другие аналогичные политические лозунги той эпохи.

Идея «народного духа», которую насаждали в юриспруденции Г. Гуго, К. Савиньи, Г. Пухта, в те времена и позже в общем мало импонировала исследователям и нашла немного почитателей. Но в философско-юридических суждениях исторической школы положительное значение имела критика умозрительных представлений естественно-правового толка о вечности, неизменности и неподвижности права. Оставила свой след в истории юриспруденции и попытка этой школы трактовать правовые институты в качестве особых социальных явлений, исторически закономерно рождающихся, функциони-

рующих и развивающихся в целостном едином потоке жизни каждого народа.

Консервативная по своим практически-политическим выводам, историческая школа права тем не менее пополнила социологическую и юридическую теорию плодотворными гипотезами, ценными наблюдениями методологического порядка. Во всяком случае, дальнейший прогресс научного знания в области права, имевший место в XIX в., трудно понять без учета деятельности этой школы.

5. Гегель

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) — гениальный мыслитель, творческие достижения которого представляют собой заметную веху во всей истории философской и политико-правовой мысли.

Проблемы государства и права находились в центре внимания Гегеля на всех этапах творческой эволюции его воззрений. Эта тематика обстоятельно освещается во многих его произведениях, в том числе таких, как: «Конституция Германии», «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве», «Феноменология духа» (1807), «Отчет сословного собрания королевства Вюртемберг», «Философия духа» (1831), «Философия права» (1826), «Философия истории» (1837), «Английский билль о реформе 1831 г.» и др.

В наиболее цельном и систематическом виде учение Гегеля о государстве и праве изложено в «Философии права» (1820) — одном из самых значительных произведений в истории политических и правовых учений.

Философия права — важная составная часть всей гегелевской системы философии.

Тремя основными ступенями диалектически развивающегося духа, по Гегелю, являются: субъективный дух (антропология, феноменология, психология), объективный дух (право, мораль, нравственность) и абсолютный дух (искусство, религия, философия).

В этой связи существенно иметь в виду два момента: 1) материал гегелевского политико-правового учения (право, государство, общество и т. п.) относится к ступени объективного духа и представляет собой его объективацию, внешнее обнару-

жение и образование; 2) политико-правовая теория Гегеля, систематически разработанная им как философия права, есть именно **философское учение об объективном** духе, т. е. анализ объективного духа с позиции абсолютного духа.

Основная задача фидософии права — научное познание государства и права, а не указание на то, какими они должны быть. «Наше произведение, — отмечает Гегель, — поскольку в нем содержится наука о государстве и праве, будет поэтому попыткой *постичь и изобразить государство как нечто разумное внутри себя.* В качестве философского сочинения оно должно быть дальше всего от того, чтобы *конструировать государство, каким оно должно быть...»* Подчеркивая своеобразие своего философского подхода к праву, он писал: «Наука о праве есть часть *философии.* Она должна поэтому развить идею, представляющую собою разум предмета, из понятия или, что то же самое, наблюдать собственное имманентное развитие самого предмета».

Философский подход Гегеля к сфере объективного духа предполагает повторение принципов, моделей и правил его диалектики в данной предметной области исследования, поскольку, согласно Гегелю, *метод развертывается в систему.*

Важно вместе с тем иметь в виду» что основополагающая для всей гегелевской философии идея тождества мышления и бытия преломляется в его философии государства и права в тезис о тождестве разумного и действительного, причем под *действительным* имеется в виду не все существующее, а лишь *необходимое и существенное* в нем. В этом смысле следует понимать знаменитое гегелевское положение: «*Что разумно, то действительно; что действительно, то разумно*».

В отличие от **юриспруденции,** изучающей юридические законы (позитивное право), **философская наука о государстве и праве** призвана, по Гегелю, к постижению мыслей, лежащих в основании права.

В сфере объективного духа свобода впервые приобретает форму реальности, наличного бытия в виде государственно-правовых формообразований. Дух выходит из формы своей субъективности, познает и объективирует внешнюю реальность своей свободы: объективность духа входит в свои права. В философии права Гегель как раз и освещает формы обнаружения объективно свободного духа в виде осуществления понятия права в действительности. Так как реализация понятия в дейст-

вительности, по Гегелю, есть *идея,* предметом философии права оказывается **идея права** — единство понятия права и его осуществления, наличного бытия. Идея права, которая и есть свобода, развертывается в гегелевском учении в мир государства и права, и сфера объективного духа предстает как идеальная политико-правовая действительность.

Познание политико-правового мира в рамках гегелевской философии объективного идеализма предстает как его мысленное сотворение, постижение и воспроизведение его разума. Это трактуется как осуществление понятия права в действительности, т. е. как **диалектический процесс конкретизации понятия права,** как движение от его абстрактных форм ко все более конкретным. В ходе такого самоуглубления понятия абстрактные формы понятия права обнаруживают свою несостоятельность и неподлинность и «снимаются» в последующих, более конкретных формах.

Право, по Гегелю, состоит в том, что наличное бытие вообще есть **наличное бытие свободной воли,** диалектика которой совпадает с философским конструированием системы права как царства реализованной свободы. Свобода, по Гегелю, составляет субстанцию и основное определение воли. Речь при этом идет о развитой, разумной воле, которая свободна. Дело обстоит таким образом, так как **мышление** и **воля** в гегелевской философии отличаются друг от друга не как две различные способности, а лишь как два способа — теоретический и практический — одной и той же способности мышления.

Понятие «право» употребляется в гегелевской философии права в следующих основных значениях: 1) право как свобода («идея права»), 2) право как определенная ступень и форма свободы («особое право»), 3) право как закон («позитивное право»).

1. На ступени объективного духа, где все развитие определяется идеей свободы, «свобода» и «право» выражают единый смысл; в этом отношении гегелевская философия права могла бы называться философией свободы. Отношения «свободы» и «права» опосредуются через **диалектику свободной воли.**

2. Система права как царство осуществленной свободы представляет собой **иерархию «особых прав»** (от абстрактных его форм до конкретных). Каждая ступень самоуглубления идеи свободы (и, следовательно, конкретизации понятия права) есть определенное наличное бытие свободы (свободной воли), а

значит, и «особое право». Подобная характеристика относится к абстрактному праву, морали, семье, обществу и государству. Эти «особые права» даны исторически и хронологически одновременно (в рамках одной формации объективного духа); они ограничены, соподчинены и могут вступать во взаимные коллизии. Последующее «особое право», диалектически «снимающее» предыдущее (более абстрактное) «особое право», представляет собой его основание и истину. Более конкретное «особое право» **первичнее** абстрактного.

На вершине иерархии «особых прав» стоит **право государства** (государство как правовое образование, как наиболее конкретное право). Поскольку в реальной действительности «особые права» всех ступеней (личности, ее совести, преступника, семьи, общества, государства) даны одновременно и, следовательно, в актуальной или потенциальной коллизии, постольку, по гегелевской схеме, окончательно истинно лишь право вышестоящей ступени.

3. **Право как закон (позитивное право)** является одним из «особых прав». Гегель пишет: «То, что есть право *в себе, положено* в своем объективном наличном бытии, т. е. определено для сознания мыслью и определено как то, что есть право и считается правом, что *известно* как закон; право есть вообще, благодаря этому определению, *положительное право*».

Превращение права в себе в закон путем законодательствования придает праву форму всеобщности, подлинной определенности. Предметом законодательства могут быть лишь внешние стороны человеческих отношений, но не их внутренняя сфера.

Проблема различения права и закона трактуется в гегелевской философии естественного права как отличие философского (т. е. естественного) права от позитивного права (от закона). При этом Гегель стремится в своей конструкции исключить их противопоставление. Как крупное недоразумение расценивает он «превращение отличия естественного или философского права от положительного в противоположность и противоречие между ними». С наличием естественно-правовых представлений в гегелевском учении связано смешение в нем права с моралью и нравственностью.

Гегель признает, что содержание права может быть искажено в процессе законодательства; не все, данное в форме закона, есть право, поскольку лишь закономерное в положительном

праве законно и правомерно. Но в гегелевской философии права речь идет не о противостоянии права и закона, а лишь о различных определениях одного и того же понятия права на разных ступенях его конкретизации. «То обстоятельство, что насилие и тирания могут быть элементом положительного права, — подчеркивает Гегель, — является для последнего чем-то случайным и не касается его природы». По природе же положительное право как ступень самого понятия права — разумно.

Признавая заслугу Монтескьё в выделении исторического элемента в положительном праве, Гегель вслед за ним утверждает, что в законах отражается национальный характер данного народа, ступень его исторического развития, естественные условия его жизни и т. п. Но Гегель вместе с тем отмечает, что чисто **историческое исследование** (и сравнительно-историческое познание) отличается от **философского (понятийного) способа рассмотрения,** находится вне его. Те или иные обстоятельства исторического развития права и государства не относятся непосредственно к их сущности. Исторический материал, не будучи сам по себе философски разумным, приобретает в гегелевской концепции философское значение лишь тогда, когда он раскрывается как момент развития философского понятия.

С этих позиций Гегель резко критикует взгляды теоретиков исторической школы права и защитника реставраторских идей Л. фон Галлера, отмечая отсутствие у них точки зрения разума.

В гегелевском учении тремя главными формообразованиями свободной воли и соответственно тремя основными ступенями развития понятия права являются: абстрактное право, мораль и нравственность.

Учение об абстрактном праве включает проблематику собственности, договора и неправды; учение о морали — умысел и вину, намерение и благо, добро и совесть; учение о нравственности — семью, гражданское общество и государство.

Абстрактное право представляет собой первую ступень в движении понятия права от абстрактного к конкретному. Это — право абстрактно свободной личности. Абстрактное право имеет тот смысл, что вообще в основе права лежит свобода отдельного человека (лица, личности). **Личность,** по Гегелю, подразумевает вообще **правоспособность.** Абстрактное право представляет собой абстракцию и голую возможность всех последующих, более конкретных определений права и свободы. На этой стадии положительный закон еще не обнаружил себя, его эквивалентом яв-

ляется формальная правовая заповедь: *«Будь лицом и уважай других в качестве лиц»*.

Свою реализацию свобода личности прежде всего находит, по Гегелю, в **праве частной собственности.** Гегель обосновывает формальное, правовое равенство людей: люди равны именно как свободные личности, равны в их одинаковом праве на частную собственность, но не в размере владения собственностью.

С этих позиций он критикует как проект идеального государства Платона, так и различного рода иные требования фактического равенства. Свое понимание свободы и права Гегель направляет также против рабства и крепостничества. Отчуждение личной свободы, правоспособности, моральности, религиозности несправедливо и подлежит преодолению. «В природе вещей,— признает Гегель, — заключается абсолютное право раба добывать себе свободу».

Необходимым моментом в осуществлении разума является, по Гегелю, **договор,** в котором друг другу противостоят самостоятельные лица — владельцы частной собственности. Предметом договора может быть лишь некоторая единичная внешняя вещь, которая только и может быть произвольно отчуждена ее собственником. Поэтому Гегель отвергает взгляд Канта на брак как на договор, а также различные версии договорной теории государства. Договор исходит из произвола отдельных лиц. Всеобщее же, представленное в нравственности и государстве, не есть результат произвола объединенных в государство лиц. «Примешивание этого договорного отношения, так же как и отношений частной собственности вообще, к государственному отношению привело к величайшей путанице в государственном праве и к величайшим смутам в действительной жизни».

Следующим моментом учения об абстрактном праве являются гегелевские суждения о **неправде** (простодушная неправда, обман, принуждение и преступление).

Преступление — это сознательное нарушение права как права, и наказание поэтому является, по Гегелю, не только средством восстановления нарушенного права, но и правом самого преступника, заложенным уже в его деянии — поступке свободной личности.

Снятие преступления через наказание приводит, по гегелевской схеме конкретизации понятия права, к **морали.** На этой ступени, когда личность (персона) абстрактного права становится **субъектом** свободной воли, впервые приобретают значе-

ние мотивы и цели поступков субъекта. Требование субъективной свободы состоит в том, чтобы о человеке судили по его самоопределению. Лишь в поступке субъективная воля достигает объективности и, следовательно, сферы действия закона; сама же по себе моральная воля ненаказуема.

Абстрактное право и мораль являются двумя односторонними моментами, которые приобретают свою действительность и конкретность в **нравственности,** когда понятие свободы объективируется в наличном мире в виде семьи, гражданского общества и государства.

Гегель различает **гражданское общество** и **политическое государство.** Под гражданским обществом при этом по существу имеется в виду буржуазное общество. «Гражданское общество», — пишет Гегель, — создано, впрочем, лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет впервые их право». Гражданское общество — сфера реализации особенных, частных целей и интересов отдельной личности. С точки зрения развития понятия права это необходимый этап, так как здесь демонстрируются взаимосвязь и взаимообусловленность особенного и всеобщего. Развитость идеи предполагает, по Гегелю, достижение такого единства, в рамках которого противоположности разума, в частности моменты особенности и всеобщности, свобода частного лица и целого, признаны и развернуты в их мощи. Этого не было ни в античных государствах, ни в платоновском идеальном государстве, где самостоятельное развитие особенности (свобода отдельного лица) воспринималось как порча нравов и предвестник гибели нравственного целого — государства.

На ступени гражданского общества, по схеме Гегеля, еще не достигнута подлинная свобода, так как стихия столкновений частных интересов ограничивается необходимой властью всеобщего не разумно, а внешним и случайным образом.

Гегель изображает гражданское общество как раздираемое противоречивыми интересами антагонистическое общество, как войну всех против всех. Тремя основными моментами гражданского общества, по Гегелю, являются: система потребностей, отправление правосудия, полиция и корпорация.

В структуре гражданского общества Гегель выделяет три сословия: 1) субстанциальное (землевладельцы — дворяне и крестьяне); 2) промышленное (фабриканты, торговцы, ремесленники); 3) всеобщее (чиновники).

В ходе освещения социально-экономической проблематики Гегель признает, что даже при чрезмерном богатстве гражданское общество не в состоянии бороться с чрезмерной бедностью и возникновением черни, под которой он имеет в виду пауперизированную часть населения.

Гегелевский анализ показывает, что гражданское общество не в состоянии, исходя лишь из своих внутренних возможностей, решить проблему бедности. Диалектика внутренних противоречий заставляет общество выйти за свои границы — в поисках новых возможностей в международной торговле и в колонизации.

К современным формам колонизации, сопровождавшимся закабалением отсталых стран и народов, Гегель в принципе относился отрицательно. «Освобождение колоний, — подчеркивал он,— оказывается величайшим благом для метрополии, подобно тому как освобождение рабов было величайшим благом для их господ».

В разделе о гражданском обществе Гегель освещает также **вопросы закона (положительного права), правосудия и деятельности полиции,** хотя эта тематика в соответствии с принципом конкретизации понятия права должна была бы рассматриваться в той части «Философии права», где речь идет о государстве. Обоснование Гегелем такого изменения в структуре изложения приобретает социально-политическое звучание. Гегель исходит из того, что в сфере гражданского общества имеет место реальное функционирование собственности, сила которой должна найти свое подтверждение в защите собственности со стороны закона, суда и полиции. Эти институты призваны отстаивать всеобщие интересы данного строя.

Гегель обосновывает необходимость **публичного оглашения законов, публичного судопроизводства и суда присяжных.** Критикуя концепцию вездесущего полицейского государства, он вместе с тем не указывает границы полицейского вмешательства в частные дела. Высшие интересы гражданского общества, охраняемые законодательством, судом и полицией, ведут, по логике развития понятия права, за пределы этой сферы — в область государства.

Общество и государство, по гегелевской концепции, соотносятся как **рассудок** и **разум:** общество — это «внешнее государство», «государство нужды и рассудка», а подлинное государство — разумно. Поэтому в философско-логическом плане обще-

ство расценивается Гегелем как момент государства, как то, что «снимается» в государстве.

Развитие гражданского общества уже предполагает, по Гегелю, наличие государства как его основания. «Поэтому в действительности, — подчеркивает Гегель, — государство есть вообще скорее *первое,* лишь внутри которого семья развивается в гражданское общество, и сама идея государства раскалывает себя на эти два момента». В государстве наконец достигается тождество особенного и всеобщего, нравственность получает свою объективность и действительность как органическая целостность.

Гражданское общество в освещении Гегеля — это опосредованная трудом система потребностей, покоящаяся на господстве частной собственности и всеобщем формальном равенстве людей. Формирование такого общества, которого не было в древности и в Средневековье, связано с утверждением буржуазного строя. Гегель подметил этот существенный факт новейшего социально-экономического развития и философски осветил его применительно к проблемам государства, права, политики. Весьма содержательно Гегель анализирует роль труда в системе потребностей, социально-экономические противоречия, поляризацию богатства и нищеты, частнособственнический характер общества, роль законодательства, суда и публичной власти в защите частной собственности и т. д. К теоретическим заслугам Гегеля относится также четкая принципиальная постановка вопроса именно о **взаимосвязи и соотношении** (а не просто отличии) социально-экономической и политической сфер, гражданского общества и политического государства, о необходимом, закономерном, диалектическом характере этих связей и соотношений.

Государство представляет собой, по Гегелю, идею разума, свободы и права, поскольку идея и есть осуществленность понятия в формах внешнего, наличного бытия. «То, что есть государство, — пишет Гегель, — это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю». Хотя Гегель и признает возможность плохого, дурного государства, которое лишь существует, но не действительно, не обладает внутренней необходимостью и разумностью, однако оно остается вне рамок его философии права, исходящей из идеи государства, т. е. действительного разумного государства.

Гегелевская идея государства, таким образом, представляет собой правовую действительность, в иерархической структуре

которой государство, само будучи наиболее конкретным правом, предстает как **правовое государство.** Свобода (в ее гегелевской трактовке) означает достигнутость такой ситуации правового государства.

Наличие идеи государства Гегель констатирует лишь применительно к развитым европейским государствам современной ему исторической эпохи, в которых реализована христианская идея свободы (предпочтительно — в ее протестантской форме), достигнуты личная независимость и равенство всех перед законом, учреждены представительство и конституционное правление. В социально-политическом отношении под гегелевской идеей государства подразумевается конституционно оформленное государство. Гегелевские представления о таком государстве в конкретно-историческом плане отражают ряд существенных характеристик буржуазной государственности в Англии и Франции. В тогдашней Германии (и, в частности, в Пруссии) были полуфеодальные, полубуржуазные общественные и государственно-правовые порядки, причем Гегель сам неоднократно подчеркивал, что преодоление феодальных институтов и отношений в Германии протекало под французским влиянием (всемирно-историческое значение французской буржуазной революции, прогрессивные, антифеодальные мероприятия Наполеона в Германии и т. д.). По существу, Прусское государство того времени находилось ниже уровня обоснованной Гегелем идеи государства, и в суждениях Гегеля по этой теме — весьма щекотливой и деликатной для профессора Прусского королевского университета — признание данного факта отчетливо проявлялось в его надеждах на постепенное прогрессивное преобразование существовавших порядков в буржуазном направлении. Применительно к Пруссии, да и к другим тогдашним немецким государствам, гегелевская идея государства была идеей скорее в кантовском, чем в гегелевском смысле — долженствованием, а не действительностью.

В своей концепции государства Гегель синтезирует античную платоновско-аристотелевскую мысль о государстве как субстанциальном и целостном нравственном организме (первичность полиса перед индивидом и т. п.) с результатами исторического развития вообще (христианство, реформация и т. д.) и французской революции в особенности (признание индивидуальных прав и свобод, равенства всех перед законом и т. п.).

Государство как нравственное целое в трактовке Гегеля — не агрегат атомизированных индивидов с их обособленными правами, не мертвый механизм, а живой организм. Поэтому у Гегеля речь идет не о свободе, с одной стороны, индивида, гражданина, а с другой стороны — государства, не о противостоянии их автономных и независимых прав и свобод, но об органически целостной свободе — свободе государственно-организованного народа (нации), включающей в себя свободу отдельных индивидов и сфер народной жизни.

В гегелевском разумном государстве диалектически иерархизированная система прав и свобод индивидов, их объединений, общества, государства и его органов функционирует как органический процесс: диалектическому «снятию» абстрактного в конкретном соответствует соподчиненность отдельного органа организму в целом, а моменту «удержания» — функциональная роль такого органа в контексте всего организма. В то же время все отношения в гегелевской концепции правового государства-организма опосредованы правом, носят правовой характер.

Различные трактовки государства в гегелевской философии права: государство как идея свободы, как конкретное и высшее право, как правовое образование, как единый организм, как конституционная монархия, как «политическое государство» и т. д. — являются взаимосвязанными аспектами единой идеи государства.

В философии права Гегеля античная мысль о полисном правлении (о полисе-государстве как высшей и совершенной форме общения) синтезируется с доктриной «господства права»; результатом этого синтеза и является гегелевская концепция правового государства. Поскольку у Гегеля само государство есть правовое образование (конкретное право), а различные права и свободы действительны лишь на базе и в рамках государства, гегелевская концепция права и государства представляет собой специфический этатистский вариант буржуазной доктрины «господства права». Подобно тому как у Аристотеля только полисная форма общности обеспечивает справедливость и право (право как норма политической справедливости), так и у Гегеля свобода, право, справедливость действительны лишь в государстве, соответствующем своей идее.

Гегелевская этатистская версия правового государства существенно отличается как от концепций демократизма (суверени-

тет народа и т. д.) и либерализма (индивидуализм, независимость или даже приоритет прав и свобод личности в соотношении с правами государства и т. д.), так и от различных архаических и новейших деспотических и тоталитарных форм правления, в которых господствуют произвол и насилие, а не конституция, право и закон.

Согласно Гегелю, античное представление о государстве у Платона, Аристотеля субстанциально, но лишено момента субъективности воли и индивидуальной свободы, в воззрениях же Руссо, напротив, отсутствует субстанциальный взгляд на государство. Гегелевский синтез субъективной и объективной воли, субстанциального и индивидуального начал исходит из того, что государство как субстанциальное нравственное целое, первичное по отношению к своим составным моментам, и есть разумная в себе и для себя всеобщая воля. Однако этот синтез в целом осуществлен в гегелевской концепции путем подчинения государству других субъектов социальной и политической жизни.

Идея государства, по Гегелю, проявляется трояко: 1) как непосредственная действительность в виде индивидуального государства; речь тут идет о государственном строе, внутреннем государственном праве; 2) в отношениях между государствами как внешнее государственное право и 3) во всемирной истории.

Государство как действительность конкретной свободы есть индивидуальное государство. В своем развитом и разумном виде такое государство представляет собой, согласно гегелевской трактовке, **основанную на разделении властей конституционную монархию.**

Тремя различными властями, на которые подразделяется политическое государство, по Гегелю, являются: законодательная власть, правительственная власть и власть государя.

В своей теоретической разработке этих проблем Гегель, в целом соглашаясь с идеей своих предшественников Локка и Монтескьё, считает надлежащее разделение властей в государстве **гарантией публичной свободы.** Вместе с тем он расходится с ними в понимании характера и назначения такого разделения властей, их состава и т. д.

Так, Гегель считает точку зрения самостоятельности властей и их взаимного ограничения ложной, поскольку при таком подходе как бы уже предполагается враждебность каждой из властей к другим, их взаимные опасения и противодействия. Он выступает за такое **органическое единство различных властей,**

при котором все власти исходят из мощи целого и являются его «текучими членами». В господстве целого, в зависимости и подчиненности различных властей государственному единству и состоит, по Гегелю, существо **внутреннего суверенитета государства.**

Гегель критикует демократическую идею народного суверенитета и обосновывает **суверенитет наследственного конституционного монарха.**

Поясняя характер компетенции монарха, Гегель отмечает, что в благоустроенной конституционной монархии объективная сторона государственного дела определяется законами, а монарху остается лишь присоединить к этому свое субъективное: «Я хочу».

Правительственная власть, куда Гегель относит и власть судебную, определяется им как власть подводить особенные сферы и отдельные случаи под всеобщее. Задача правительственной власти — выполнение решений монарха, поддержание существующих законов и учреждений. Члены правительства и государственные чиновники составляют, по Гегелю, «основную часть *среднего сословия,* которое характеризует развитый интеллект и правовое сознание народной массы». Он указывает на такие средства борьбы против возможного произвола и господства чиновников, как контроль учреждений суверенной власти сверху и права корпораций и объединений снизу.

Законодательная власть, по характеристике Гегеля, это власть определять и устанавливать всеобщее. Законодательное собрание состоит из двух палат. Верхняя палата формируется по принципу наследственности и состоит из владельцев майоратного имения. Палата же депутатов образуется от остальной части гражданского общества, причем депутаты выделяются по корпорациям, общинам, товариществам и т. п., а не путем индивидуального голосования.

Гегель отстаивает принцип публичности прений в палатах сословного собрания, свободу печати и публичных сообщений.

Высший момент идеи государства, по Гегелю, представляет собой **идеальность суверенитета.** Государства относятся друг к другу как самостоятельные, свободные и независимые индивидуальности. Субстанция государства, его суверенитет, выступает как абсолютная власть идеального целого над всем единичным, особенным и конечным, над жизнью, собственностью и правами отдельных лиц и их объединений. В вопросе о суверен-

нитете речь идет о действительности государства как свободного и нравственного целого. В этом, по мнению Гегеля, состоит «нравственный момент войны, которую не следует рассматривать как абсолютное зло и чисто внешнюю случайность...».

Гегель предупреждает, что развиваемые им взгляды на необходимость и **нравственный момент войны** представляют собой лишь философскую идею, тогда как действительные войны нуждаются в более конкретном рассмотрении. Обнаруживаемая и спасаемая благодаря войне идеальность целого есть та же самая идеальность, согласно которой внутренние государственные власти, не будучи самостоятельными, являются лишь органическими моментами государственного целого: и в том, и в другом случае речь идет о суверенитете государства (внешнем и внутреннем).

Сферу межгосударственных отношений Гегель трактует как область проявления **внешнего государственного права.** Международное право — это, по Гегелю, не действительное право, каковым является внутреннее государственное право (положительное право, законодательство), а лишь долженствование. Какова же будет действительность этого долженствования — зависит от суверенных воль различных государств, над которыми нет высшего права и судьи в обычном смысле этих понятий.

Полагая, что государства находятся в отношениях друг к другу в естественном состоянии, Гегель вместе с тем не отрицает сам принцип международного права и, следовательно, саму возможность правовых, договорных отношений между государствами. Государства должны признавать друг друга в качестве суверенных и независимых, не вмешиваться во внутренние дела другого, взаимно уважать самостоятельность и т. п. «Принцип международного права, — отмечал Гегель, — как всеобщего, в себе и для себя долженствующего быть действующим в отношениях между государствами права, состоит, в отличие от особенного содержания позитивных договоров, в том, что *договоры,* на которых основаны обязательства государств в отношении друг к другу, *должны выполняться*».

Спор между государствами, если их суверенные воли не приходят к согласию, считал Гегель, может быть решен лишь **войной.** С этих позиций Гегель критиковал кантовскую идею вечного мира, поддерживаемого союзом государств. Вместе с тем Гегель признавал, что даже в войне, как состоянии бесправия и насилия, продолжают действовать такие принципы, как

взаимное признание государств, преходящий характер войны и возможность мира. «...Вообще война, — писал Гегель, — ведется не против внутренних институтов и мирной семейной и частной жизни, не против частных лиц». С одобрением Гегель отмечал, что новейшие войны ведутся более человечно, чем в прежние времена.

В столкновении различных суверенных воль и через диалектику их соотношений выступает, по Гегелю, всеобщий **мировой дух**, который обладает наивысшим правом по отношению к отдельным государствам (духам отдельных народов) и судит их. Вслед за **Шиллером** Гегель характеризует всемирную историю как **всемирный** суд.

Всемирная история как прогресс в сознании свободы представляет собой, по существу, историю суверенных государств (нравственных субстанций), историю прогресса в государственных формированиях. В соответствии с этим всемирная история распадается, по Гегелю, на **четыре всемирно-исторических мира:** восточный, греческий, римский и германский. Им соответствуют следующие формы государств: восточная теократия, античная демократия и аристократия, современная конституционная монархия. «Восток знал и знает только, что один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны».

Носителем мирового духа является господствующий на данной ступени истории народ, который получает однократную и единственную возможность составить эпоху всемирной истории.

Все Новое время, начавшееся Реформацией, Гегель считал **эпохой германской нации,** под которой он имел в виду не только немцев, но, скорее, вообще народы Северо-Западной Европы. Россия и Соединенные Штаты Северной Америки, по оценке Гегеля, пока не успели обнаружить себя во всемирной истории, и им это еще предстоит в будущем.

Сконструированное Гегелем разумное государство, являющееся в конкретно-историческом плане буржуазной конституционной монархией, в философско-правовом плане представляет собой право в его системно-развитой целостности, т. е. правовое государство. С точки зрения всемирно-исторического прогресса такое государство трактуется Гегелем как наиболее полная и адекватная объективация свободы в государственно-правовых формах наличного бытия.

Недостатки гегелевского этатизма отчетливо проявляются в возвышении государства над индивидом и обществом, в отрицании самостоятельной ценности прав и свобод личности и т. д. Вместе с тем Гегель восхваляет государство как идею (т. е. действительность) права, как правовое государство, как такую организацию свободы, в которой механизм насилия и аппарат политического господства опосредованы и обузданы правом, введены в правовое русло, функционируют лишь в государственно-правовых формах. В этом его радикальное отличие как от обычных этатистов, возвышающих государство над правом, отвергающих всякое правовое ограничение государственной власти и саму идею правового государства, так и от тоталитаристов всякого толка, которые видят в организованном государстве и правопорядке лишь препятствие для политического механизма насилия и террора.

В связи со встречающимися в литературе оценками гегелевской позиции как тоталитарной следует отметить, что обоснованный Гегелем своеобразный правовой этатизм является прямым антиподом ошибочно и тенденциозно приписываемому ему тоталитаризму. Поэтому в гегелевском этатизме правомерно видеть не идеологическую подготовку тоталитаризма, а авторитетное философское предупреждение о его опасностях. Ведь тоталитаризм XX в., рассмотренный с позиций гегелевской философии государства и права, — это антиправовая и антигосударственная форма организации политической власти, модернизированный деспотизм.

Осмысление гегелевской концепции государства в контексте опыта и знаний XX в. о тоталитаризме позволяет понять враждебную и взаимоисключающую **противоположность между государственностью и тоталитаризмом. В** этом смысле можно уверенно сказать: **этатизм против тоталитаризма.**

Философско-правовое учение Гегеля оказало заметное влияние на последующую историю политико-правовой мысли. Это было наглядно продемонстрировано в последующей истории гегельянства и трактовок учения Гегеля с различных идейно-теоретических позиций.

Глава 17

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ В XIX в.

С водарением Александра I в стране изменяется политический режим. При царе сложился кружок «молодых друзей» из либерально мыслящих людей, получивший впоследствии название «Негласный комитет». Членов этого комитета за их взгляды и деятельность в высоких кругах иронически называли «якобинской шайкой». Совместно с этим комитетом царь Александр I принял ряд либеральных законов и подготовил преобразования центральных органов управления.

Таким образом, в царствование Александра I сложилась обстановка, которая способствовала появлению реформаторских проектов и конституционных настроений у передовой и образованной части русского общества, побуждая их к составлению радикальных планов государственных преобразований.

1. М. М. Сперанский

Михаил Михайлович Сперанский (1772—1839) родился в деревне Черкутино Московской губернии, ныне Владимирской области, в семье священника по фамилии Третьяков. Михаил Михайлович окончил Владимирскую семинарию с присвоением ему «прозвания» Сперанский (от лат. *speranto* — надежда) и был направлен в числе трех лучших учеников в Санкт-Петербург в Александро-Невскую семинарию (с 1797 г. — академия) для продолжения образования, по завершении которого был оставлен в качестве преподавателя математики, физики, риторики и философии. В 23 года он становится префектом (начальником) этой семинарии, затем поступает на службу к генерал-прокурору А. Б. Куракину, на которой вскоре дослуживается до чина статского советника. Александром I Сперанский был приближен ко двору, где занимал ряд высоких должностей, последняя

из которых — государственный секретарь, получил чин тайного советника. Интриги завистников, а также недовольство его реформаторской деятельностью со стороны дворянства послужили причиной отставки и ссылки Сперанского в 1812 г. (Нижний Новгород, Пермь). В 1816 г. он получил назначение губернатором в Пензу, а в 1819 г. по ходатайству А. А. Аракчеева стал генерал-губернатором Сибири. Только в 1821 г. Сперанскому было позволено возвратиться в Санкт-Петербург, а в 1826 г. император Николай I поручил ему составление Свода законов Российской империи. Комиссией под руководством Сперанского этот Свод был инкорпорирован за четыре года и составил 45 томов, имевших историко-хронологическое значение, а еще через три года было подготовлено пятнадцатитомное издание, кодифицирующее действующее законодательство. Николай I наградил М. М. Сперанского за этот труд Андреевской звездой и пожаловал графским титулом.

Умер Сперанский в 1839 г. Современник мыслителя, поэт Петр Вяземский, характеризуя этого выдающегося государственного деятеля, сказал о нем: «чиновник огромного размера».

Политическая доктрина М. М. Сперанского опирается на глубокие познания в политических теориях как античных, так и современных ему европейских мыслителей. Будучи глубоко религиозным человеком, он совершенно отрицал «мрачную систему чувственного материализма» и воспринимал Бога как верховного законодателя Вселенной. Договорную концепцию государства он допускал как гипотезу (договор как реализация воли Бога).

Россия, по мнению Сперанского, в своем **историческом развитии прошла три ступени:** в **Средние века — удельщина**; в **Новое время — абсолютная монархия,** а в **настоящий период — промышленное состояние,** которое требует конституционного ограничения верховной власти и предоставления политических и гражданских прав всем подданным (безопасность личности, сохранность собственности и обеспечение личных политических прав). Россия, полагал он, ждет перемен, но не революционным путем, как в странах Запада, а исключительно эволюционным, «через правильные законы», жалованные императором народу. «Реформация государства производится десятилетиями и веками, а не в два-три года» («О постепенности усовершенствования Российского»).

В своих проектах государственных преобразований Сперанский мечтал **о конституционной монархии,** которая бы позволила «правление доселе самодержавное (здесь в значении абсолютное. — *Н. З.)* учредить на непременном законе». Законность форм осуществления власти Сперанский связывал с необходимостью разделения властей.

В государстве должны быть **три власти** («силы»), одна из них «действует в образовании закона, другая — в исполнении, третья — в части судной». **Законодательная власть** вручается Государственной думе; **власть управления** — министрам и правительству; **судебная** — Сенату и судебной системе. Но у Сперанского есть и **четвертая власть, которая заключена в особе императора.** Он называет эту власть **державной** и предусматривает для нее всеохватывающий диапазон действия: «...в порядке законодательном никакой закон не может иметь силы, если не будет утвержден державной властью. В порядке исполнительном все уставы и учреждения воспринимают силу и действие от утверждения державной власти. В порядке судном охранение правосудия и утверждение судей, избранием предназначенных, принадлежат державной власти. Державная власть на всем пространстве заключается в особе императора». Однако при всей силе державной власти Сперанский все-таки утверждает, что законодательная власть вручается двухпалатной Думе, которая обсуждает и принимает законы, для чего собирается сессионно. Глава державной власти — монарх участвует в деятельности Думы, но «никакой новый закон не может быть издан без уважения Думы. Установление новых податей, налогов и повинностей уважается в Думе». Мнение Думы свободно, и поэтому монарх не может «ни уничтожить законов, ни обезобразить их».

Три власти управляют государством подобно тому, как человек — своим организмом: обращаясь к закону, воле и исполнению. Все они соединяются в Государственном совете. Государю необходимо «иметь Совет, сочиненный из мудрейших и более знания имеющих в делах» людей, которые смогут давать ему полезные советы и «отсоветовать колико возможно в вещах предосудительных государству и клонящихся к самовластью».

Формируется Государственный совет из «особ высочайшей доверенностью в сословие сие призываемых». В него входят четыре департамента: «законов, дел военных, гражданских и духовных, государственной экономии». Заседает Совет под председательством императора или кого-либо из членов по его лич-

ному назначению. Он обладает правом законодательной инициативы, но законы, «коими вводится какая-либо перемена в отношении государственных или в отношении частных лиц между собой», утверждаются непременно и исключительно Государственной думой.

По **форме государственного устройства** «Российская империя есть государство нераздельное, монархическое, управляемое державной властью по законам государственным».

По своей административно-территориальной структуре Россия делится на области и губернии. Название «областей присвояется тем частям империи, которые по пространству и населению своему не могут войти в общий распорядок управления». Таких областей пять: Сибирь; край Кавказский и Астраханский с Грузией; край Оренбургский; земли донских казаков и край Новороссийский. Вся остальная территория России делится на губернии, а они, в свою очередь, на округа и волости. Каждая административно-территориальная единица управляется выборным органом — думой, избранной местным населением из числа владельцев недвижимости. Дума заседает сессионно и обладает распорядительными полномочиями, а исполнительные функции вручаются избранному правлению. Систему дум завершает Государственная дума. Выборы в думы, за исключением волостной, многостепенные.

Судебная власть реализуется посредством судебной системы, отделенной от администрации и имеющей самостоятельный статус. Организации и осуществлению правосудия Сперанский придавал большое значение. Судебная власть, по его проекту, независима, и даже действие державной власти в этой области «должно быть ограничено одним установлением власти надзирающей и охраняющей судебные органы».

Судебная **система** состоит из волостного, окружного и губернского судов и завершается Верховным судилищем — Сенатом. Все действуют на коллегиальной основе.

Для рассмотрения особо важных преступлений (государственная измена, бунт и т. п., а также преступлений, совершенных членами Госсовета и Госдумы) предусматривается создание особого суда при Сенате — Верхового уголовного суда, состав которого формирует сам император из числа сенаторов, членов Госсовета и депутатов Госдумы.

Все дела слушаются публично, при открытых дверях, включая и заседания Сената.

Судебный процесс носит состязательный характер, с участием прокурора и защитника (стряпчего).

Сперанский неоднократно подчеркивал, что для установления правого суда в государстве предполагается наличие «не только просвещенных судей, но и просвещенной публики», а также определенное состояние юридической науки («искусные законоведы и методической части учение»).

Кроме того, он отмечал, что «в государстве монархическом, конечно, должен быть известный класс людей, особенно предуставленных к охранению законов». Свобода людей определяется только как «зависимость от положительного закона», да и сам престол держится «на твердых столпах закона и всеобщего порядка».

Для соблюдения законности большое значение имеет нравственное состояние общества, ибо «законы без нравов не могут иметь полного действия». Одним просвещением и деятельностью просвещенных монархов невозможно достичь политических результатов. Идеал Платона (правление философов) Сперанский отвергал, следуя в этом вопросе Аристотелю и утверждая, что законы, а не люди должны управлять государством.

Законы государства (положительные) «объемлют деяния, кои подлежат внешней силе понудительной, постановляемые властью, и возвещаемые порядком, для сего установленным».

Сперанский приводит несколько вариантов классификации законов, но «лучшим из них является тот, который различает их на три рода: законы государственные, законы гражданские и законы уголовные».

В состав законов государственных (он называет их конституционными или коренными) входят «три главных предмета: права державной власти; закон, возникающий из прав державной власти; права подданных».

Сперанский не возражает против заимствования чужого опыта при составлении законов, но призывает делать это с осторожностью и пониманием того, что «государство, которое может с пользой занять и приложить законы чужестранные, стоит на той череде, что и само могло бы сей закон составить». Законодатель должен знать свой народ, чувствовать свое время и «помнить, что каждая страна и каждый век имеют свою физиономию».

Он полагал, что в преобразованном по его проектам государстве возможно наилучшим способом обеспечить права под-

данных. В духе положений Монтескьё о правах политических и гражданских Сперанский анализирует понятия: рабство политическое и свобода политическая, рабство гражданское и свобода гражданская.

Под политическим рабством он понимал такое состояние, «когда воля одного — закон для всех», а политическую свободу определял как подчинение всех и каждого законам.

Гражданское рабство рассматривал как подчинение одного класса в «повинностях личных или вещественных» другому, а гражданскую свободу — как основанную на законе независимость друг от друга всех сословий и групп в обществе.

Анализируя связь между этими понятиями, Сперанский отмечал, что политическая свобода является фундаментом для свободы гражданской. «Никакая сила в обществе не может родить в государстве свободы гражданской, не установив свободы политической», и, напротив, если в государстве учреждается политическая свобода, то гражданское рабство умирает само собой.

Политические права определяют степень участия подданных «в силах (властях. — *Н. З.)* государственных... права гражданские определяют степень их свободы в лице и имуществе». **Права гражданские** должны быть основаны на правах политических «точно так же, как и закон гражданский, вообще, не может быть тверд без закона политического». Но законодательство не самоцель и само по себе не является гарантом против произвола. «К чему гражданские законы, — восклицает Сперанский, — когда скрижали их могут быть разбиты о камень самовластья!» Гарантом всех свобод в государстве является конституция и основанное на ней разделение властей. Для России настало время переменить существующее положение вещей и установить новый порядок. Имея в виду движение России к свободе, он отмечал, что «темпы развития ее идут несравненно быстрее, чем в других государствах».

Конституционная монархия, основанная на законе, должна опираться на квалифицированный чиновничий аппарат, обеспечивающий ее деятельность. Для осуществления такого проекта Сперанский предложил и провел два закона о чиновниках: «О придворных званиях» и «Об экзаменах на чин» (1809). Этими законами вводились необходимые условия для занятия должностей и получения служебных чинов: наличие диплома о высшем образовании или сдача экзаменов на чин по весьма об-

ширному списку предметов. Придворные звания не являлись более основанием для получения чинов и продвижения по службе, а сделать карьеру, не служа, стало для дворян невозможно.

На сословный строй общества Сперанский в целом не покушался, но предлагал произвести его **правовое оформление с закреплением прав и обязанностей сословий.**

В своих проектах он наделял дворянство всеми политическими и гражданскими правами и дополнительным правом владения землями, населенными крестьянами, с обязанностью уплаты налога за владение землями. Среднему сословию (владельцам любых форм недвижимости) он предоставлял все гражданские права, а политические — в зависимости от размера собственности (т. е. по цензу). Рабочий народ он наделял только гражданскими правами. Гражданских прав в государстве не может быть лишен никто.

Вместе с тем он считал, что между сословиями нет непреодолимых границ. «Так, дворянство личное (в отличие от потомственного. — *Н. З.)* связует первое состояние (сословие) со вторым. Приобретение недвижимой собственности связует второе сословие с третьим, и, таким образом, те самые лица, кои по положению их не имеют прав политических, могут их иметь и надеяться от труда и промышленности их получить». Право приобретения недвижимости он предоставлял всем сословиям. Правда, «высшее малочисленное сословие дворянства» он выделял особо, снабжая дополнительными правами и привилегиями и ограничивая доступ в это сословие только «первородными детьми», а остальные вместе с личными дворянами приписывались ко второму сословию и таким образом соединяли дворянство с народом.

К крепостному праву Сперанский относился отрицательно, полагая, что оно «противно разуму общему, что должно рассуждать о нем, яко временно и непременно перейти долженствующем». В России, по мнению реформатора, все идет к тому, чтобы оно было отменено. «Крепостничество, — писал он, — несовместимо с цивилизованной государственностью. И нет никакого основания считать, что в России оно не могло бы уничтожиться, если будут приняты к тому действительные меры... Каким образом ремесла в городах могут совершенствоваться без соревнования ремесленников, когда они рассеяны в рабстве?»

Однако немедленной отмены крепостного права Сперанский опасался, полагая, что она потребует «особенных сноровок». Он боялся, что раздел земель между крестьянами может привести к серьезному снижению урожайности. «Раздробленное обрабатывание полей в нашем краю не может иметь такого успеха, который имеет соединенное в большом виде». Кроме того, Сперанскому представлялось, что ликвидация крепостного права «без приготовлений» может обратить «крестьян к некоторому роду кочевой жизни», которая «по пространству наших земель и малочисленности народа» будет пагубной как для самих крестьян, так и для «государственной экономии». Поэтому он предложил двухэтапную схему: вначале ограничиваются и точно определяются крестьянские повинности, производится личное освобождение крестьян от помещиков и они приписываются к земле, а не к личности помещика, подушная подать заменяется на поземельную. Затем крестьянам возвращается «древнее право перехода» (Юрьев день). Землю предполагалось оставить за помещиками, но с предоставлением крестьянам права ее приобретения.

Проекты Сперанского вызывали резкую критику в адрес реформатора со стороны защитников самодержавия и крепостничества. На него посыпались обвинения в «возжигании бунтов» и даже в «способствовании истребления дворянства». В конечном счете судьба «великого чиновника» была решена, он был отстранен от службы и отправлен в ссылку.

К сожалению, реализация его проектов растянулась во времени: частично их осуществил его ученик Александр II, а ограничение верховной власти «на непременном законе» опоздало на сто лет и было произведено только при Николае II, но эти запоздалые меры уже не смогли обеспечить эволюционный путь развития России к новым формам жизни, как о том мечтал Сперанский.

2. Н. М. Карамзин

Николай Михайлович Карамзин (1766—1826) родился в Симбирской губернии в семье помещика среднего состояния. В молодости он много путешествовал и познакомился с рядом выдающихся западноевропейских философов и политических деятелей. В Европе Карамзин встречался с И. В. Гёте, И. Г. Гердером,

Ж. А. Н. Кондорсе. В Париже слушал речи Ж. Дантона и К. Демулена, знал М. Робеспьера.

Начало творческого пути Н. М. Карамзина связано с литературным поприщем. Он принимал активное участие в издательской деятельности, а также заявил о себе как писатель и родоначальник нового направления в литературе — сентиментализма. В 1803 г. Карамзин расстается с издательством и сосредоточивает свое внимание на создании «Истории государства Российского». Для осуществления своих замыслов он получает от Александра I звание историографа, пенсию и на двадцать три года, по выражению поэта П. Вяземского, «постригается в историки». Успех каждого тома карамзинской истории был огромным. «Древняя Россия,— писал А. С. Пушкин, — была найдена Карамзиным, как Америка Колумбом». Современники с изумлением увидели, что Карамзин обличает деспотизм уже «не вмале и не в прикровении словес», а открыто и гневно осуждает тиранов и тиранический образ правления. Девятый том карамзинской истории, посвященный разоблачению тиранического царствования Ивана IV, был восторженно встречен русским обществом.

Свою политическую концепцию Карамзин высказывал еще в издаваемом им «Вестнике Европы», который был практически первым политическим журналом в России, где наряду с публикациями политических сочинений античных, французских, английских авторов Карамзин излагал и свои взгляды относительно форм правления, политических режимов, содержания законов и т. д. Но последовательную и подробную разработку его политическая концепция получила именно в **«Истории государства Российского»,** а конкретизацию — в **«Записке о древней и Новой России в ее политическом и гражданском отношениях»,** составленной на имя царя Александра I в 1811 г.

Главной темой «Записки» было исследование форм правления, наиболее пригодных для России. На примере анализа правления Ивана IV Карамзин подверг аргументированной критике тиранию. Он осудил незаконное «свирепствование» этого царя, погубившее целые города и множество подданных, и в целом характеризовал его царствование «как омрачение России ужасами мучительства», отметив, что результатом подобной тирании стало не только повсеместное «запустошение земель», приведшее к «оскудению жизни всех людей», но и глу-

бокое падение нравов, наступившее вследствие воздействия на подданных страхом насильственной смерти. Теоретически Карамзин характеризовал тиранию как образ правления, при котором нарушаются естественные, положительные и нравственные законы.

В своих рассуждениях **о форме правления** Карамзин неоднократно подчеркивал, что в душе он республиканец, добавляя при этом, что вполне возможно оставаться республиканцем и при монархии. Само понятие республики как организации государственной и общественной жизни для него означало достижение свободы и безопасности всеми гражданами при высоком нравственном статусе общества. Реальный уровень нравственности людей, степень их политической грамотности являются теми показателями, которые определяют, к какой форме правления подготовлена та или иная страна. Например, Франция, которая так жаждала республики, не была к ней готова и потому в конечном счете подчинилась Бонапарту, и последний, по мнению Карамзина, не был похитителем власти, а напротив, носителем истинной монархии, проводящим «благодетельную политику».

Идеалом Карамзина был сильный монарх, опирающийся в своей деятельности на законы и принимающий меры к нравственному воспитанию и политическому просвещению народов своей страны. Предпочтение к монархическому образу правления у Карамзина мотивируется также и географическими факторами. Историк полагал, что обширность территории России, численность ее народонаселения и былое историческое величие предопределили ее к монархии.

Карамзин считал, что историческое преодоление раздробленности в XIII—XIV вв., свержение татаро-монгольского ига и образование единой и независимой страны с централизованной властью и управлением во многом явились результатом деятельности великих московских князей, обладавших единодержавной властью.

Карамзин — **противник разделения властей.** «Две власти в одной державе суть два грозные льва в одной клетке, готовые терзать друг друга». Государь соединяет в одном лице все власти, поскольку «наше правление есть отеческое и патриархальное» и особа монарха представляет образ отечества. Всю социально-политическую систему страны он представлял формулой: «Дворянство, Духовенство, Сенат и Синод как хранилище законов,

над всеми Государь — единственный законодатель, единственный источник власти», а потому «Самодержавие есть Палладиум России; целостность его необходима для ее счастья».

Однако не следует считать, что Карамзин не желал никаких перемен в нынешнем состоянии Российского государства. В «Записке» он писал: «Я не безмолвствовал о налогах в мирное время, о нелепой... системе финансов, о грозных военных поселениях, о странном выборе некоторых сановников, о министерстве Просвещения или затмения, о необходимости уменьшить войско, воюющее только в России... и наконец, о необходимости иметь твердые законы гражданские и государственные».

Расхождения предложений Н. М. Карамзина с проектами М. М. Сперанского заключались не в содержании их политических взглядов (оба хотели «учредить Россию на законах непременных»), а в способе их реализации. Сперанский предложил реформу государственных преобразований, предусматривающую существенные изменения в устройстве основных институтов и учреждений власти и управления в стране. Карамзин же полагал, что «дела не лучше производятся... чиновниками другого названия... так как не формы, а люди важны». Дело не сдвинется учреждением Государственного совета (Государственный совет образован по проекту Сперанского в 1810 г.) и министерств. Величие царствования Петра I не в создании Сената с коллегиями, а в приближении «мужей знаменитых и разумом честных... не только в республиках, но и в монархиях кандидаты должны быть назначаемы единственно по способностям». В вопросах назначения и подбора чиновников на государственную службу Сперанский, кстати, придерживался тех же взглядов, но Карамзина раздражало «увлечение формой», результаты которого он усматривал в программах образования новых представительных учреждений, реализующих в своей деятельности принцип разделения властей.

Власть на местах должна быть представлена губернаторами, для чего Карамзин советовал найти пятьдесят умных и компетентных людей, которые «ревностно станут блюсти вверенное каждому из них благо полумиллиона России», и если «там дела пойдут как должно, то министры и Совет могут отдыхать».

Много внимания в «Записке» уделено критике государственного аппарата. Карамзин отмечал его некомпетентность, взяточничество чиновников всех рангов, полную безответствен-

ность лиц, облеченных высшими властными полномочиями. Перестройку этого звена государственного управления он видит не в создании новых учреждений, а в подготовке грамотных, специально обученных кадров. Чиновников при расстановке их на должностях следует правильно организовать, т. е. распределить по чинам в соответствии со знаниями и способностями и всемерно поощрять к выполнению их служебного долга системой наград и наказаний. Главное же начало хорошего управления состоит в ослаблении прерогатив центральной власти и расширении полномочии власти на местах, ибо только местной власти известно истинное положение дел в провинции.

Предъявляя высокие требования к личности, поставленной по воле Бога над людьми, Карамзин считал, что предпочтительнее полагаться на нравственные качества правителя, нежели на те законы, которыми в западных странах принято ограничивать монарха. Однако это не отказ от принципа законности в деятельности верховной власти в стране. В данном случае, упоминая «западные законы», он скорее имеет в виду новшества, достигнутые революционным путем, к которым Карамзин относился отрицательно, причем он опасался не только революций, но и серьезных реформ, полагая, что эти мероприятия не способны разрешить проблемы, стоящие перед Россией. Здесь «более требуется мудрости хранительной, нежели творческой... новости идут к новостям и благоприятствуют необузданности произвола». Однако Карамзин не противопоставлял Россию Западу, напротив, «он, — по мнению историка С. Ф. Платонова, — мыслил Россию как одну из европейских стран и русский народ как один из равнокачественных с прочими нациями». Не впадал он и в другую крайность, «не клял Запада во имя любви к Родине», но не хотел и забывать собственную историю и унижать свой народ. «Россия, — писал Н. М. Карамзин, — существует уже более тысячи лет и не в образе дикой Орды, но в виде государства великого», поэтому он советовал бережно относиться к «древним учреждениями и нравам». Здесь Карамзин как бы продолжил мысль дипломата XVII в. А. Л. Ордина-Нащокина о том, что «не стыдно доброму навыкать со стороны», но при этом свои порядки и нравы следует беречь и уважать.

В своем правопонимании Карамзин придерживался естественно-правовой теории, утверждая, что в нравственном госу-

дарстве законы гражданские должны полностью соответствовать законам естественным.

Историк подчеркивал ответственность работы законодателя, которому при подготовке новых законопроектов следует тщательно рассматривать «все вещи с разных сторон, а не с одной, иначе, пресекая зло, он может сделать еще более зла». Он отмечал также назревшую необходимость современного пересмотра всех российских законов путем проведения инкорпоративных и кодификационных работ. Карамзину хотелось видеть издание обширного Свода законов, в котором бы законы были систематизированы и снабжены комментариями. Необходимость в проведении таких работ давно назрела, так как многие законы устарели и даже стали вредными, поэтому следует некоторые из них «исправить... в особенности же уголовные, жестокие и варварские... но они существуют к стыду нашего законодательства».

Но более, нежели на законы, автор «Записки» полагался на **распространение просвещения и нравственное воспитание народа.** Однако взгляды его отличались непоследовательностью. Так, с одной стороны, он выступал сторонником просвещения и желал бы широко распространить в стране политические и исторические знания (и сам всемерно содействовал этому), а с другой — критиковал принятую в западноевропейских странах систему просвещения, считая ее излишне теоретической и оторванной от практической деятельности. Карамзин полагал, что «в России нет охотников для высших наук», купцам нужна арифметика, стряпчим и судьям — основы юриспруденции, а не познания в римском праве, ибо современный уровень отечественной науки еще не подготовлен к восприятию «общих знаний», сейчас необходимо для пользы отечества от каждого человека единственно требовать нужных для той службы знаний, которой он желает себя посвятить». В такой форме Карамзин возражал Сперанскому, предложившему «введение экзаменов на чин» в целях повышения общей образованности и компетентности русских чиновников.

Карамзин уделил внимание и **сословной организации общества,** в структуре которого он выделял: духовенство, дворянство, купечество, крестьянство и прочий народ.

Дворянство он рассматривал как сословие, пользующееся особыми привилегиями, обеспеченное уважением и достатком. Дворяне должны занимать высокие посты в армии и на госу-

дарственной службе, но тем не менее Карамзин всегда повторял, что и для низких сословий нельзя «заграждать пути» к чинам и званиям, если они обладают способностями и имеют «превосходные знания».

Духовенство — «учительное сословие», и поэтому оно должно обладать высоким нравственным потенциалом и образовательным уровнем. Его следует хорошо обучать в специальных заведениях и достаточно обеспечивать.

В определении положения крестьян и дальнейших перспектив развития крестьянства как основного сословия России суждения Карамзина противоречивы. Будучи сторонником естественно-правовой концепции, Карамзин признавал за каждым человеком его неотъемлемое, естественное право на свободу и в связи с этим считал, что Борис Годунов был не прав, когда укрепил за господами вольных крестьян (Карамзин имеет в виду перепись населения, проведенную при Федоре Иоанновиче, когда правителем был Годунов, а затем введение урочных лет). Крестьяне по справедливости, отмечал он, «могут требовать прежней свободы», но современное их состояние бесперспективно, ибо земель у них нет и, получив свободу, они не смогут ее реализовать, так как вынуждены будут оставаться на прежней земле и работать у тех же помещиков, так что «в их жизни мало что изменится». К тому же отмена крепости может вызвать и определенные беспорядки, ибо, получив свободу, крестьяне начнут себе подыскивать других владельцев, в результате поля останутся невозделанными и, прежде всего, потерпит убыток казна. Между тем хлебом снабжают страну помещики, а не «вольные хлебопашцы». Кроме того, крестьяне, лишившись узды, начнут «пьянствовать и злодействовать». Монарх же в сохранении порядка в стране полагается на дворян, которые «опора трона и хранители порядка и тишины в стране», и если поколебать существующее положение, то государству может угрожать гибель.

Облегчение участи крестьян Карамзин ожидает не от отмены крепостного права, а от установления над крестьянами «благоразумной власти помещика»: введения умеренного оброка, законного определения размеров барщины, хорошего личного обращения и т. д. Власть помещиков над крестьянами в целях недопущения злоупотреблений он предлагал поставить под контроль губернаторов и в случаях выявления недостойного поведения дворян учреждать над ними опеку.

Предложенные Карамзиным мероприятия успеха не обещали. По-видимому, он не понимал всей бесперспективности крепостного права для экономического развития России.

Во внешнеполитических отношениях Карамзин придерживался мирной ориентации. «Политическая система московских государей заслуживала удивления своей мудростью, имея целью одно благоденствие народа; они воевали только по необходимости, всегда готовые к миру... восстановив Россию в умеренном величии, не алкали завоеваний неверных или опасных, желая сохранять, а не приобретать». В организации современной армии Карамзин усматривал необходимость перемен: сокращения ее численности, уничтожения военных поселений и «уменьшения строгости в безделицах».

3. Декабристы

«Дней Александровых прекрасное начало» (А. С. Пушкин) способствовало появлению оппозиционных организаций, объединившихся в общества: «Орден русских рыцарей» (1815), «Союз спасения» (1818), «Союз благоденствия» (1818) и, наконец, на основе распадения последнего, Северное и Южное общества. Их участники составляли программы, предусматривающие различные варианты изменения российской абсолютной монархии и ликвидации крепостного права.

Павел Иванович Пестель (1793—1826) родился в Москве в семье крупного сановника. Он получил домашнее образование, продолжив его в Германии, а по возвращении в Россию окончил первым учеником Пажеский корпус. В 1812 г. стал участником Отечественной войны, проявил недюжинную храбрость и был награжден золотым именным оружием. В 1821 г. был произведен в чин полковника, и перед ним открылась блестящая военная карьера. Но Пестель избрал другой жизненный путь. В целях преобразования общества и государства он вступает в тайные союзы и впоследствии становится организатором и главой Южного общества, для которого и создает «Русскую правду» в качестве теоретической программы дальнейших действий.

Результатом деятельности тайных обществ становится восстание на Сенатской площади Санкт-Петербурга 14 декабря 1825 г., после подавления которого Пестель был осужден «вне разрядов» и приговорен к смертной казни.

По своим философским взглядам Пестель был материалистом. В социальных взглядах он исходил из положения о естественном равенстве всех людей и взаимном стремлении к общественной жизни для удовлетворения потребностей на основе разделения труда. Он различал общественное и государственное устройство, определяя государство как приведенное в законный порядок общество. Последнее возникло в силу природного разделения людей на повинующихся и повелевающих. Правительство имеет обязанность «распоряжаться общим действием и избирать лучшие средства для достижения Благоденствия всем и каждому... народ имеет право требовать от правительства, чтобы оно непременно стремилось к общему и частному Благоденствию». Государство существует на равновесии взаимных прав и обязанностей правительства и народа, если же таковое равновесие утрачивается, то «государство входит в состояние насильственное и болезненное». Поэтому необходимо создать такие законы, посредством которых возможно поддержание подобного равновесия. «Цель Государственного устройства... возможное Благоденствие всех и каждого», и достигается она только на основе законов.

Все законы Пестель делил на три вида: духовные, естественные и гражданские.

Духовные законы известны из Священного Писания: они «связывают духовный мир с естественным, жизнь бренную с жизнью вечной».

Естественные законы вытекают из требований природы и нужд естественных, и они «глубоко запечатлены в наших сердцах. Каждый человек им подвластен, и никто не в силах их низвергнуть».

Государственные (гражданские) законы представляют собой постановления государства, которые ставят себе задачей достижение общественного Благоденствия, и потому они должны издаваться в полном соответствии с законами духовными и естественными. Такое соответствие является непременным условием их действительности.

Другим условием, определяющим содержание государственных законов, служит приоритет общественных интересов: выгоды целого всегда превалируют над выгодами части. Гражданские законы составляются таким образом, чтобы интересы отдельного индивида не противоречили интересам всего общества в целом. Если действия правительства, равно как и действия

отдельных лиц, «будут основываться только на подобных непременных законах, то пользование Благоденствием станет возможным для всех». Всякое действие, противное Благоденствию, следует признавать преступным. Каждое справедливо устроенное общество обязано находиться под непременной властью законов, а не личных прихотей правителей.

Пестель усматривал определенные различия в «коренных законах» отдельных стран и народов, но, в отличие от Ш. Монтескье, связывал эти различия не только с географической средой и климатическими условиями, но преимущественно с теми социальными и политическими институтами и учреждениями, которые сложились в том или ином государстве.

Государственная организация в России не служит достижению общественного Благоденствия и потому характеризуется Пестелем как «зловластие», приносящее стране и народу унижение, ниспровержение законов и в конечном счете — гибель самого государства. Поэтому имеющиеся в России нарушения законов (естественных, духовных и положительных) «требуют изменения существующего ныне государственного порядка и введения вместо него такого, который был бы основан только на точных и справедливых законах и постановлениях и не представлял бы ничего личному самовластию и в совершенной точности удостоверял бы Народ Российский в том, что он составляет Гражданское общество, а не есть и никогда не может быть чьей-либо собственностью или принадлежностью». В этих положениях Пестель сформулировал право на революционное ниспровержение правительства, нарушающего в своих действиях духовные, естественные и положительные законы.

Критика абсолютной монархии как формы правления сопровождается у Пестеля осуждением крепостного права, которое он считал несовместимым с понятием благоденствия государства и его подданных.

«Русская правда» предлагает **план социальных и политических преобразований в России,** а также совокупность средств по его реализации. Социальная программа Пестеля радикальна. Он требует отмены крепостного права и безвозмездного наделения всех крестьян землей. Крепостное право он характеризовал как «постыдный» и «гнусный» порядок «обладания людьми, как собственностью своею».

Земля по естественному праву является достоянием всех людей, а следовательно, каждый человек должен иметь в ней свою

долю, так как земля — главный источник «пропитания человечества». Но согласно современным положительным законам установлена частная собственность, и право собственности так глубоко укоренилось в сознании людей, что полностью сломать его невозможно, тем не менее необходимо найти пути объединения этих двух тенденций и разрешения противоречия между ними. План Пестеля состоит не в ликвидации собственности на землю, а в превращении всех россиян в собственников.

Всю землю он предполагает разделить на две части: волостную (общественную) и частную. «Первая представляет собственность общественную, вторая — собственность частную». Волостная земля неприкосновенна, и она, в свою очередь, разделяется на участки, которые раздаются членам волости. Таким образом, все россияне становятся помещиками. В случае переселения какого-либо крестьянина в другие места земля поступает в распоряжение волости и в обороте не участвует. При возвращении бывшего члена волости в деревню ему из волостного фонда выдается необходимое для пропитания количество земли. Право частной собственности названо Пестелем «священным и неприкосновенным». Он считал, что в силу природного неравенства людей в способностях и физической силе в обществе сохранится и деление на бедных и богатых, но тем не менее каждый «россиянин будет совершенно в необходимом обеспечен и не попадет ни в чью зависимость».

Право частной собственности рассматривается Пестелем как фундамент будущего развития России, и оно должно зиждиться на самых твердых «положительных и неприкосновенных основах».

Переход «из нынешнего состояния» к будущим порядкам предполагается постепенный. Земля у помещиков выкупается оброком или работой, с оставлением в частных руках не более чем по десяти тысяч десятин на хозяйство, причем с оплатой только половины изъятой земли, остальное экспроприируется безвозмездно. Вначале новые порядки вводятся только на казенных землях, а затем разрабатывается постепенный и последовательный план перехода всех земель в этот правовой режим. **Политическим идеалом Пестеля является республика.** «Я сделался республиканцем и ни в чем не видел большего благоденствия и высшего блаженства для России, как в республиканском правлении».

В организации верховной власти в государстве Пестель различает Верховную законодательную власть и Управление (исполнительную власть). Верховная власть вручается Народному вече, исполнительная — Державной думе, а надзор за их деятельностью — Верховному собору, которому принадлежит блюстительная власть.

Воспринимая теорию разделения властей, Пестель вносит в нее некоторые коррективы, утверждая, что в его проекте «отвергается правило равновесия властей, но принимается правило определенности круга их действия». Таким образом, в теорию Дж. Локка о разделении властей вносится разработанный Ж. Ж. Руссо принцип разграничения их компетенции. Этим Пестель обосновал практическое требование ответственности всех облеченных властными полномочиями лиц за свою деятельность, вплоть до предания их суду.

Избирательным правом пользуются все лица мужского пола, достигшие двадцатилетнего возраста, за исключением находящихся в личном услужении.

Народное вече — однопалатный орган, избираемый сроком на пять лет с ежегодным переизбранием одной пятой его части, при этом «тот же самый может быть опять избран». Вече представляет собой «одно целое и на каморы не разделяется... вся законодательная власть в нем обретается. Оно объявляет войну и заключает мир», «а также принимает законы «заветные» (основные) и все прочие. «Никто не может распустить Народной вечи. Она представляет волю в государстве, душу народа».

Исполнительная власть — Державная дума — состоит из пяти человек, избираемых сроком на пять лет; один из них сроком на один год избирается президентом. Державной думе принадлежит высшая исполнительная власть, она «ведет войну и производит переговоры, но не объявляет войны и не заключает мира. Все министерства и вообще все правительствующие места состоят под ведомством и начальством Державной Думы».

Блюстительная власть — Верховный собор — состоит из 120 человек, именуемых боярами, которые назначаются на всю жизнь и не участвуют ни в законодательной, ни в исполнительной власти. Кандидатов назначают губернии, а Народное вече замещает ими «выбылые места». Каждый закон направляется на утверждение в Верховный собор, который не рассматривает его по существу, но тщательно проверяет соблюдение всех не-

обходимых формальностей, и только после утверждения Верховным собором закон получает юридическую силу.

Собор имеет серьезные контрольные функции, так как назначает по одному из своих членов в каждое министерство и в каждую область. Главнокомандующие действующих армий также назначаются Верховным собором, и сам Верховный собор «принимает начальство над армией, когда она выступает за пределы своего государства». Таким образом, по мысли Пестеля, «Собор удерживает в пределах законности Народную вечу и Державную Думу». Собор имеет право отдавать под суд чиновника любого уровня за злоупотребления.

Действия законодательной и исполнительной властей, а также государственное устройство определяются Конституцией, которую Пестель называет Государственным заветом.

Местные органы власти формируются также на демократических принципах. Пестель предусматривал создание системы поместных народных собраний: волостных, уездных и губернских, образуемых на представительной основе и избираемых непосредственно населением каждой административно-территориальной единицы. Народные собрания всех уровней заседают сессионно и занимаются распорядительной деятельностью, а исполнительные функции вручаются выборным исполнительным органам, отчитывающимся о своей работе перед соответствующим народным собранием. К компетенции этих органов относится совокупность полномочий по осуществлению местных хозяйственных, административных и финансовых функций. Губернским народным собраниям вручалось еще и право избирать депутатов в Народное вече, Державную думу и Верховный собор.

Таким образом, заключает Пестель, «никто не будет зловластно от участия в государственных делах исключен...».

Россия представлена в проекте Пестеля **унитарным государственным устройством** с разделением «всего пространства на 10 областей и 3 удела». Каждая область, в свою очередь, состоит из пяти губерний или округов, губернии из уездов, а уезды из волостей. Местные органы власти строятся по образцу центральных.

Интересны соображения Пестеля об определении положения различных народностей, населяющих территорию России. «Весь российский народ составляет одно сословие — гражданское. Все различные племена, составляющие Российское госу-

дарство, признаются русскими и, слагая свои различные названия, составляют один народ русский».

Право на создание самостоятельной государственности он признавал только за Польшей, отказывая в нем всем остальным народам, населяющим Россию, поскольку это, по его мнению, могло бы привести к раздроблению России и к ее ослаблению. По этим соображениям мыслитель **возражал против федерации,** считая такое государственное устройство опасным и способным в конечном счете привести к гибели России.

Права у всех народов, населяющих Россию, равные, но в целях «благоудобства» Пестель считал, что из всех народов следует составить единый русский народ. В таком устройстве Россия будет иметь вид «Единородства, Единообразия и Единомыслия».

Столицу русского государства Пестель предложил перенести в **Нижний Новгород,** который он рассматривал как географический центр России и колыбель русской вольницы.

Сословные привилегии, титулы и звания уничтожаются, и все признаются российскими гражданами. «Все нынешние сословия уничтожаются и сливаются в одно Сословие гражданское...» Всем гражданам предоставляются равные гражданские и политические права: все равны перед законом и судом, никому не будут дароваться никакие привилегии. Гибельный обычай даровать привилегии некоторым людям будет совершенно уничтожен. При определении вида занятий и предоставлении должностей во внимание принимаются только личные способности граждан, которые могут быть обнаружены «во всех сословиях». Статус гражданина в государстве определяется законами. Все законы подразделяются на «заветные» и «все прочие». Первые требуют всероссийского обсуждения, вторые принимаются в общем порядке, предусмотренном Конституцией.

Целью законодательства Пестель считал обеспечение «коренных естественных свойств человеческой природы» и общественного блага. Законы, соответствующие этой цели, он называл справедливыми. Вместе с тем «законы должны быть **существенны,** т. е. ответствовать в полной мере... коренным свойствам и истинной сущности предметов, для которых они издаются». «Законы должны быть **основательны,** т. е. сделаны не по прихотям или мгновенному влечению, но по надлежащему, беспристрастному соображению всех польз...» Поэтому «весьма полез-

но при издании каждого закона» снабжать его предисловием, содержащим соображения, побудившие к его изданию. Текст законов должен быть прост и ясен и в их содержание включается не более одного предмета, чтобы «каждый гражданин мог их легко понимать и свои поступки с ними без дальнейших затруднений соображать». От ясности изложения законов зависит и качество работы судей.

Автор «Русской правды» считал необходимым составить для России новый **Свод законов — Государственное Уложение. В** этом издании предусматривались три части: Государственный Устав (законы, касающиеся образования правительства и общественного состояния граждан); Государственный Наказ («правила действий Правительства по всем отраслям и Степеням правления»); Государственный Судебник (правила, предусматривающие «деяния и поступки Народа и Частных Лиц»).

Поскольку Государственный Судебник содержит законы Гражданские и Уголовные, то все они касаются не только частных лиц, но и «всех чиновников Правительства». По этому Судебнику все судьи государства «делают свои решения, произносят свои приговоры и соображают свои определения».

Преступление Пестель определяет как намеренное нарушение закона. Наказания предусмотрены «одинаковые для всех сословий и состояний...», они наступают неизбежно и «возможно скорее после преступления». Но законы должны быть милосердны, а «судьи непреклонны и справедливы». Жестокость в наказаниях скорее вредна, нежели полезна, ибо она «унижает народную нравственность».

В «Русской правде» уделяется большое внимание обоснованию необходимости введения **общедемократических прав и свобод:** неприкосновенности личности, равноправия, свободы совести, слова, собраний и т. д. Однако православию оказывалось государственное покровительство, а создание партий вообще запрещалось из опасения разрушения единства народа и нового общественного порядка.

Средством достижения предполагаемых преобразований Пестель считал военно-революционный переворот с немедленной ликвидацией монархии и физическим уничтожением членов царской фамилии в целях предотвращения реставрации монархии.

Проведение всех необходимых для установления «нового строя» мероприятий поручается Временному Верховному прав-

лению во главе с диктатором. Такое временное правление учреждается сроком на десять—пятнадцать лет. Пестель полагал, что установление конституционного режима станет возможным только тогда, когда нынешние порядки не только прекратят свое существование, но и воспоминание о них изгладится из народной памяти.

Временное правление должно было опубликовать «Русскую правду» в качестве наказа для деятельности революционного правительства, которому надлежит соединить в своих руках «все отрасли власти» в целях предотвращения внутренних раздоров, а затем принять меры к ликвидации царской фамилии и объявить об отмене крепостного права, после чего приступить к дележу земли и подготовке страны к введению республиканского правления на основе конституции.

Проект организации и деятельности Временного правления во многом напоминает известную схему М. Робеспьера, представленную последним Конвенту в знаменитой речи «О принципах революционного правления» (1793). Как и у Робеспьера, в проекте Пестеля речь идет об установлении на длительный срок революционной диктатуры, практически не связанной в своих действиях законами.

Со своими проектами конституции выступил глава Северного общества **Никита Михайлович Муравьев** (1795—1843). Он родился в Петербурге, в семье, принадлежащей к крупной землевладельческой аристократии. Домашнее образование он получил под руководством отца, который был воспитателем царевичей Александра и Константина и попечителем Московского университета. Учился в университете на математическом факультете, не окончив который ушел добровольцем в действующую армию в 1812 г.

Политико-социальные взгляды Н. М. Муравьева сложились под влиянием французских просветительских и политических учений, а также трудов греко-римских мыслителей и русских писателей и историков. Муравьев увлекался отечественной историей. Особенно серьезное влияние оказал на него исторический труд Н. М. Карамзина, хотя в их политических позициях обнаружились серьезные разногласия. Анализу политических взглядов Карамзина Муравьев посвятил специальное исследование.

В 1816 г. по возвращении из Парижа в Москву Муравьев становится членом нескольких оппозиционных организаций:

масонской ложи «Трех добродетелей», «Союза спасения», «Союза благоденствия», а затем и главой Северного общества. Арестован он в декабре 1825 г., осужден по первому разряду и приговорен к каторжным работам на двадцатилетний срок. Умер в 1843 г. и похоронен в селе Урик Иркутской губернии.

Свою политическую и социальную программу Муравьев изложил в трех проектах конституции, последний из которых, называемый тюремным, написан уже в тюрьме по требованию следственных властей и является в некоторых вопросах более радикальным. В этом проекте Муравьев подробно остановился на проблемах судоустройства и судопроизводства. Свою Конституцию он здесь называет Уставом.

Муравьев хорошо знал конституции американских штатов, Декларацию и конституции революционной Франции.

Муравьев был глубоко религиозным человеком, и в его учении доводы естественно-правовой доктрины переплетаются с положениями новозаветного учения. С **позиций школы естественного права и теории договорного происхождения государства** он осуждал абсолютную монархию, считая такую форму правления противоестественной. Самодержавие несовместимо со здравым смыслом, ибо всякое повиновение, основанное на страхе, не достойно ни разумного правителя, ни разумных исполнителей. «Опыт всех народов доказал, что власть самодержавная равно гибельна для правителей и общества; что она не согласна ни с правилами святой веры нашей, ни с началами здравого разсудка», ибо невозможно согласиться с тем, «чтобы все права находились на одной стороне, а все обязанности на другой». В настоящее время «все народы европейские достигают законов и свобод. Более всех их народ русский заслуживает и то и другое». «Русский народ — свободный и независимый — не может быть принадлежностью никакого лица и никакого семейства. Источник власти есть народ, которому принадлежит исключительное право делать основные постановления для себя». Каждый народ образует свое государство по договору, но при этом он сохраняет свой суверенитет и не утрачивает естественные права. «Свобода заключается вовсе не в том, чтобы иметь возможность совершать все дозволенное законами, как полагал Монтескьё, а в том, чтобы иметь законы, соответствующие неотчуждаемым правам человека... Всякие иные законы есть злоупотребление, основанное на силе,

но сила никогда не устанавливает и не обеспечивает никакого права».

Первым мероприятием в ряду преобразований, провозглашенных Муравьевым, была **отмена крепостного права.** «Крепостное состояние и рабство отменяются. Раб, прикоснувшийся к земле русской, становится свободным». В тюремном варианте проекта конституции предусмотрен и порядок ликвидации крепостной зависимости: одновременно с личным освобождением «помещичьи крестьяне получают в свою собственность дворы, в которых они живут, скот и земледельческие орудия... и по две десятины на каждый двор для оседлости их». В случае успешного хозяйствования крестьяне имеют право «приобретать землю в потомственное владение». Никаким выкупом освобождение крестьян в тюремном проекте Муравьева не сопровождалось.

Все сословия, равно как и разделение людей на 14 классов (имеется в виду Табель о рангах), отменяются и «заменяются названием гражданина Рускаго». Все жители России объявляются равноправными, «гражданские чины и классы уничтожаются». Учреждается единая система налогов, которые платят все россияне с 18 и до 60-летнего возраста, провозглашаются равные для всех права и свободы: свобода слова, совести, передвижения и занятия любым делом и т. д. Каждый имеет право заниматься тем промыслом, который «кажется ему выгоднейшим», и «всякий русский имеет право ехать куда ему угодно и делать все то, что не ограничено и не запрещено законом», а также «излагать свои мысли и чувства невозбранно и сообщать оные посредством печати своим соотечественникам». Признать ту или иную книгу «вредной» можно не иначе как по суду.

Граждане имеют право «составлять всякого рода общества и товарищества, не испрашивая о том ни у кого ни позволения, ни утверждения: лишь бы действия оных не были противуказными». Всем гражданам предоставляется полная свобода совести.

Каждый гражданин может обращаться со своими жалобами и пожеланиями в Народное вече, к императору и правителям держав.

Формой правления, наилучшей именно для России, Муравьев считал **конституционную монархию,** основанную на принципе разделения властей, которое создает необходимые гарантии для взаимоконтроля органов власти и управления в государстве.

Государственное устройство России — федеративное (союзное). Всю страну он предполагает поделить на 13 держав, 2·области и 368 уездов. В основание этого деления положены исторические, экономические и географические характеристики.

Законодательная власть в Российском государстве вручена Народному вече, составленному из двух палат: Верховной думы и палаты Народных представителей.

Избирательное право предоставляется всем гражданам мужского пола, достигшим 21-летнего возраста, имеющим постоянное место жительства, здравие ума, личную независимость, являющимся исправными плательщиками налогов, неопороченным перед лицом закона, состояние которых удовлетворяет установленному Уставом цензу. Нарушение избирательных прав граждан преследуется законом. «Всякий гражданин, который насилием или подкупом нарушает свободный выбор народных представителей, передается суду».

Палата представителей состоит из 450 членов, избирается сроком на два года гражданами держав. Наличие второй палаты обусловлено федеративным государственным устройством. Верховная дума представлена тремя гражданами от каждой державы, двумя от Московской области и одним — от Донской, избирается она сроком на шесть лет и каждые два года обновляется на 1/3 всего состава.

Государственные чиновники, а также лица, находящиеся на казенной службе, не могут быть избраны ни в одну из палат законодательного органа; в свою очередь, избранные члены Народного вече не могут быть назначены «ни в какую гражданскую должность».

Заседает Народное вече один раз в год. Каждая палата избирает своего председателя, законопроекты обсуждаются в каждой палате отдельно. В том случае, если проект «получает согласие обеих палат», то представляется императору и после его подписи приобретает силу закона. В случае отложения законопроекта императором он вновь обсуждается в палатах и, если после вторичного обсуждения получает 2/3 голосов, становится законом.

Законодательной инициативой обладают члены обеих палат и министры. Законы принимаются и отвергаются простым большинством голосов, за исключением предания суду членов палат. В этом случае требуется 2/3 голосов всех депутатов.

Компетенция Народного веча довольно обширна: оно может издавать и отменять законы; объявлять амнистию; распускать

правительственные собрания держав в случае, если они преступили пределы своей власти; решать вопросы о налогах, займах, пенсиях и т. п.; утверждать бюджет; покровительствовать наукам, объявлять наследника, утверждать правителей держав.

Заседания палат происходят при открытых дверях, и обе палаты печатают журнал своих заседаний.

Император представлен как высший чиновник российского правительства. Он не может изменять и отменять законы, равно как и присваивать себе функции законодательной власти. Но полномочия его довольно значительны: он облечен всей полнотой верховной исполнительной власти, является верховным начальником всех сухопутных и морских сил, назначает и смещает министров, главнокомандующих армиями и флотами, представляет Россию в переговорах с иностранными державами и назначает посланников. Монарх имеет право созывать обе палаты и изменять время заседаний палат, но не более чем на два месяца. Но он не может «употреблять войска во внутренности России, в случае возмущения, без согласия Народного веча». При вступлении на престол он приносит присягу Народному вечу. Императорское звание наследственное, но при пресечении династии народ имеет право сам избрать себе другого монарха.

Вся деятельность императора контролируется представительным органом. Даже поездку в другие страны он может совершать с согласия и под контролем Народного веча. Особы, составляющие семью государя, не пользуются никакими дополнительными правами и привилегиями, они к тому же не могут избираться и назначаться на государственные должности. Царское звание сохраняется по традиции, но женщины престол не наследуют. На содержание императора и его двора выделяется определенная сумма.

Законодательная власть в каждой державе называется правительствующим собранием. Она состоит из двух палат: Палаты выборных и Державной Думы. Палата выборных избирается сроком на один год. Дума избирается теми же избирателями, но на четыре года, с ежегодным переизбранием 1/4 всего числа ее членов. Компетенция палат определена Конституцией России (Уставом), и в ней предусмотрены широкие полномочия по разрешению хозяйственных, административных и финансовых дел.

Держава не является суверенной единицей и без согласия Народного вече не имеет права вступать в отношения с други-

ми государствами, отправлять послов, заключать мир и объявлять войну, чеканить монету, раздавать титул дворянства, налагать подати на ввоз товаров.

Исполнительную власть в каждой державе осуществляют Державный правитель, его наместник и Совет, компетенция которых определена Конституцией.

Судебная (Судная) власть отделена от административной и осуществляется довольно сложной системой судебных органов, включающей в себя уездные совестные суды, съезды совестных судов, областные суды и верховное судилище. В целом воззрения Муравьева по вопросам судоустройства и отправления правосудия носили либерально-демократический характер и были направлены на последовательное соблюдение требований закона.

Защищая неприкосновенность личности, Муравьев отмечал, что никто не может быть заключен в темницу, кроме случаев, специально определенных законом. При задержании лицо следует уведомить о причинах этого в течение 24 часов. Чиновник, нарушивший данное правило, должен быть наказан.

Никто не может быть подвергнут наказанию иначе, чем по закону, обнародованному до совершения преступления. «Всякая строгость, примененная к человеку при задержании, превышающая предусмотренную законом, запрещается». «Домовой обыск», выемка бумаг и писем могут быть произведены только уполномоченными на то чиновниками и на основе соответствующих письменных документов. Нарушение этих правил влечет уголовную ответственность. Никакое нарушение закона не может быть оправдано повелением начальства. В подобном случае будут наказаны оба: нарушитель закона и лицо, подписавшее противозаконное повеление.

Муравьева глубоко возмущало содержание тюрем в России, поэтому он в своем проекте предусмотрел их полное реформирование. Все государственные темницы (подземелья и казематы) подлежат полному уничтожению. Подследственные обвиняемые, а также заключенные за легкие проступки и несовершеннолетние не должны содержаться в одних местах с подсудимыми, вина которых установлена. Тюремные начальники за свое бесчеловечное обращение с заключенными должны нести строгую ответственность.

Все предусмотренные Конституцией Муравьева гражданские и политические права должны, по его мысли, вводиться в действие немедленно после отмены старых порядков. Пестелев-

ский проект, предполагавший введение Верховного правления с Диктатором во главе, Муравьев осуждал. «Весь план Пестеля, — писал он, — был противен моему рассудку и образу мыслей». Муравьев называл его «варварским и противным нравственности». Особенно он критиковал организацию Временного Верховного правления, в котором усматривал опасность установления революционной диктатуры. В плане Пестеля Муравьев находил не «учреждение правления в России на законах непременных», как писал о том сам Пестель, а, напротив, создание условий, провоцирующих произвол и беззаконие.

Муравьев полагал, что в своих конституционных проектах он предложил решение сложных социальных, политических и юридических проблем, обеспечивающее гражданам России установление законности и правосудия, охрану свободы и неприкосновенности личности, а также ее экономическое благополучие и процветание.

4. П. Я. Чаадаев

Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) — один из самых своеобразных и драматических персонажей в истории русской мысли. Человек громадного ума и общественного кругозора, он, по независящим от него причинам, смог дать лишь малую толику того, что мог бы дать. Он был другом видных декабристов, имел благотворное влияние на А. С. Пушкина, о нем думал А. С. Грибоедов, когда писал Чацкого. В его доме на Басманной поочередно встречались будущие славянофилы и западники, либералы и консерваторы, известные иностранцы. Немецкий философ Ф. Шеллинг, с которым он переписывался, считал его самым умным человеком в России, а Пушкин воспринимал его равнодостойным Периклу в Афинах или Бруту в Риме. Этот выпускник Московского университета и блестящий офицер, уйдя в отставку, посвятил себя углубленным занятиям философией (вначале за границей, затем у себя дома). Результатом их стали восемь «Философических писем» (первоначально в форме «Писем по философии истории»)[1], которые нигде не печатали.

[1] Возможным прототипом для чаадаевских писем с проблематикой всеобщей истории стало историософское творчество Вольтера, автора «Философских писем» (первоначальное название — «Письма об англичанах») и «Опыта о всеобщей истории нравов и духе народов».

И вдруг, без всякого участия с его стороны, в журнале «Телескоп» за сентябрь 1836 г. появляется первое «Философическое письмо» без имени автора.

В итоге редактор журнала был отправлен в ссылку, цензор отстранен от должности, а Чаадаев объявлен сумасшедшим. Полицейский лекарь отныне ежедневно должен был посещать больного. На самой статье рукой Николая I сделана была такая запись: «Прочитав статью, нахожу, что содержание оной — смесь дерзостной бессмыслицы, достойной умалишенного». Так состоялось удаление мыслителя от участия в общественной жизни.

Чаадаев — преимущественно **философ истории всего человечества,** поэтому право и государственность народов Запада и Востока, в том числе и России, рассматриваются им также под этим углом зрения. Вся история человечества предстает у него постепенным приближением к возможному для него совершенству, процесс такого приближения протекает закономерно, хотя и неодинаково быстро и не одним и тем же путем. В этом неравномерном движении есть и значительные завоевания, без использования которых все другие направления перемен не имеют своей собственной основной линии, самостоятельной ценности и жизненной силы. Самым значительным из таких достижений человечества он считал христианство, причем не его догматическую или мистическую стороны, а ту новую ориентацию, которую оно привнесло в содержание исторического развития. Таким образом, вопросы права и политики рассматривались в наборе следующих историософских тем и проблем: человек, народ, человечество, Вселенная, Бог. Подлинными учителями в этом занятии для него стали, — правда, в разной степени — философы древности, Средних веков и Нового времени. Среди них Платон, М. Монтень, Вольтер, Ж. Ж. Руссо, в особенности Ф. Шеллинг, И. Кант, Ф. Ламеннэ, Б. Спиноза.

Часто обращают внимание на то, как высоко Чаадаев оценивал исторический вклад католической церкви в осмысление и регулирование социальных вопросов в западноевропейских обществах. Между тем столь же высокой была у него оценка отдельных положительных сторон православия. Именно православие, по его мнению, сформировало на Руси духовное и душевное устройство человека — «бескорыстие сердца и скромность ума, терпение и надежду, совестливость и самоотречение». Православию мы обязаны «всеми лучшими народными

свойствами, своим величием, всем тем, что отличает нас от прочих народов и творит судьбы наши».

Развивая эти мысли, он утверждал в очерке «Апология сумасшедшего» (1837), оставшимся, к сожалению, незавершенным: **«На Востоке мысль, углубившись в самое себя, уйдя в тишину, скрывшись в пустыню, предоставила общественной власти распоряжение всеми благами земли; на Западе идея, всюду кидаясь, вступаясь за все нужды человека, алкая счастья во всех видах, основала власть на принципе права; тем не менее и в той, и в другой сфере жизнь была сильна и плодотворна; там и здесь человеческий разум не имел недостатка в высоких вдохновениях,** глубоких мыслях и возвышенных созданиях».

Истолкование особенностей русской истории проникнуто у Чаадаева сочетанием теологических и прогрессистских мотивов и аргументов. Главную причину отсталости и застойного существования России он увидел в отсутствии связи между этапами ее истории, а также в отсутствии прогрессивных социальных и культурных традиций. Все это превращало Россию в общество без дисциплины форм, в частности дисциплины логики, права, социальных условностей. В сравнении с римско-католической семьей народов Россия как бы отпала от человеческого рода. В ней мало что знают об идеях «долга, справедливости, права, порядка». Христианство пришло сюда из Византии, которая только что была отторгнута от всемирного братства европейских народов. Россия оказалась непричастной к этому чудотворному источнику и сделалась жертвой монгольского завоевания. После освобождения та же изолированность мешала воспользоваться идеями, возникшими за это время у западных соседей, и вместо этого мы попали под еще более жестокое рабство крепостной зависимости. В то время как весь мир перестраивался заново, мы по-прежнему прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы. «Словом, новые судьбы человеческого рода совершались помимо нас».

После критики славянофилами его нелестного отзыва о рабстве на Московской Руси, после обвинений консерваторов в презрительном антипатриотизме Чаадаев признает факт «преувеличения», но с большим достоинством («Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами...») отвергает нападки на избранный способ высказывания патриотических чувств. В «Апологии сумасшедшего» в этой связи было сказано: «С жизнью народов бывает почти то же, что с жизнью отдель-

ных людей. Всякий человек живет, но только человек гениальный или поставленный в какие-нибудь особенные условия имеет настоящую историю... Настоящая история народа начнется лишь с того дня, когда он проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить, и когда начнет выполнять ее с тем настойчивым, хотя и скрытым, инстинктом, который ведет народы к их предназначению. Вот момент, который я всеми силами моего сердца призываю для моей родины...»

Со времени Петра Великого мы думали, отмечает Чаадаев, что и мы идем вместе с народами Запада. Но вот появляется новая школа — школа новоиспеченного патриотизма — и говорит, что больше не нужно Запада и что надо разрушить создание Петра Великого, забыв о том, что сделал для нас Запад и чему нас обучила Европа. Чему нам завидовать на Западе — его религиозным войнам, его папству, рыцарству, инквизиции? Предоставленные самим себе — нашему светлому уму, плодотворному началу, скрытому в недрах нашей мощной природы, особенно нашей святой вере — мы очень скоро «опередили бы все эти народы, преданные заблуждению и лжи».

Социально-политическую программу славянофильской школы, о которой здесь идет речь, Чаадаев относил к разряду ретроспективных утопий. Ее суть он передавал такими словами: «Итак, удалимся на Восток, которого мы всюду касаемся, откуда мы не так давно получили наши верования, законы, добродетели, словом, все, что сделало нас самым могущественным народом на земле. Старый Восток сходит со сцены: не мы ли его естественные наследники?»

Расходясь со славянофилами в оценке «выгод нашего изолированного положения», Чаадаев сближался с теми из них, кто воспринимал застойность как «спасительную неподвижность» в эпоху потрясений. В своих представлениях о путях спасения он был не менее утопичен, чем его оппоненты. Его программа конструировалась с учетом такого же небольшого числа основополагающих факторов (религия, просвещение и облагораживание нравов), как и у славянофилов (община, религия, самодержавие).

О европейских революциях 40-х гг. он отзывался как о впадении человечества в варварство и анархию и наступлении эпохи господства «посредственности». В этих условиях он стал видеть призвание России в том, чтобы «дать в свое время разре-

шение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе». О перспективах социализма он заметил не без проницательности, что «социализм победит не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники». При всех симпатиях к римско-католическому миру народов, в котором он находил гармоничное соединение религии с политикой, а также с наукой и духом общественных преобразований, он воздавал должное и плодам православия на Руси: здесь плоды составили не наука и благоустроенный быт, а «духовное и душевное устройство человека — бескорыстие сердца и скромность ума, терпение и надежда, совестливость и самоотречение. Ему мы обязаны всеми лучшими народными свойствами, своим величием, всем тем, что отличает нас от прочих народов и творит судьбы наши» (из письма П. Вяземскому, 1847).

Мы призваны, отмечал Чаадаев, быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великим трибуналом человеческого духа и человеческого общества. В число собственных заслуг перед Россией он включал неизменную «любовь Отечества в его интересах, а не в своих собственных», а также свое стремление вместо «представительства идей» обзавестись своими собственными идеями. Его обобщения русской и всеобщей истории благотворно повлияли на аналогичную работу в среде западников и славянофилов, а также на позицию маркиза де Кюстина, автора книги «Россия в 1839 году». Его размышления о роли и судьбах церковной жизни на православном Востоке и католическом Западе были подхвачены и продолжены В. С. Соловьевым. Некоторые его взгляды и оценки были усвоены в народничестве через посредство Герцена, особенно мысль о своеобразных свойствах русского народа, делающих его предрасположенным к ускоренному усвоению положительного опыта, накопленного Западом в области культурной и политической.

5. Славянофилы и западники

Ближайшими единомышленниками Чаадаева стали представители двух идейных традиций в обсуждении исторического опыта Запада и России в свете всемирной истории, которые известны под условными названиями западников и славянофилов. Эти два течения сложились в 30—40-е гг. в среде дворянской интеллигенции. В лучших традициях русских просветите-

лей и реформаторов они обсуждали вопросы исторических судеб России и Запада, их места и роли в судьбах других народов. Чаадаев в этих обсуждениях выполнял значение звена, одновременно «сковывающего и примиряющего западничество и славянофильство. Вместе с западниками, но углубленнее, чем они, видел он в Европе судью и совесть России, вместе с славянофилами, но напряженнее и тревожнее, чем они, ждал он великого слова России, ее откровения от ее собственных православных глубин» (Ф. Степун). Славянофилам принадлежит бесспорная заслуга в обосновании своеобразия истории и культуры русского народа, которое они усматривали в сочетании национального сознания, православия и общинного быта. При этом они не просто оказались на высоте европейской философской культуры, но впервые отважились отнестись «к западным и мировым идеям творчески и самостоятельно, т. е. дерзнули войти в круговорот мировой культурной жизни» (Н. А. Бердяев).

Начальным событием в разработке идей ранних славянофилов считается обмен в 1839 г. рефератами между **Алексеем Степановичем Хомяковым** (1804—1860) и **Иваном Васильевичем Киреевским** (1808—1856) по вопросу об историческом опыте старой и новой России. Эти два реферата разошлись затем в списках под названиями «О старом и новом» и «В ответ А. С. Хомякову». Славянофилы выдвинули ряд новых идей и положений при оценке прошлого и современного опыта России, в частности о необходимости переоценки опыта допетровской Руси, о значении крестьянской общины, местного самоуправления, о роли государственного начала и о соотношении закона и обычая в рамках их общей концепции народознания. Они были безусловными противниками и критиками крепостного права.

«Наша древность, — утверждал Хомяков, — представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собой. Однако обычаи старины, все права и вольности городов и сословий были принесены в жертву для составления «плотного тела государства», когда люди, охраненные вещественной властью, стали жить не друг с другом, а, так сказать, друг подле друга, язва безнравственности общественной распространилась безмерно, и все худшие страсти человека развились на просторе: корыстолюбие в судьях, которых имя сделалось притчею в народе, чес-

толюбие в боярах, которые просились в аристократию, властолюбие в духовенстве, которое стремилось поставить новый папский престол».

Петр Великий сумел единым взглядом обнять все болезни отечества и «ударил по России, как страшная, но благодетельная гроза». Удар пришелся по сословию судей-воров, по боярам, думающим о делах своего рода и забывающим родину, по монахам, ищущим душеспасения в кельях и поборов в городах, забывающим, однако, церковь, человечество и братство христианское. И тем не менее силы духовные принадлежат не правительству, а народу и церкви.

Увеличение размеров и вещественной власти государства привело к уничтожению областных прав, угнетению общинного быта (общины и области, привычные к независимости, стали угнетаться еще со времен федерации южных и северных племен под охраной дома Рюриков). С Петра начинается новая эпоха — время сближения с Западом, который до этого был «совершенно чужд» России, и это движение не было действием народной воли. С этого момента «жизнь власти государственной и жизнь духа народного разделились даже местом их сосредоточения». Одна в Петербурге двигала всеми видимыми си лами России, всеми ее формальными изменениями, дру (жизнь церковная) «незаметно воспитывает характер буд времени, мысли и чувства, которым суждено облечься в ную, проявленную деятельность». Личность государства чает отныне вполне определенную деятельность, свободную от «всякого внутреннего волнения», в то время как «бесстрастное и спокойное начало души народной, сохраняя свои вечные права, развивается более и более в удалении от всякого временного интереса и от пагубного влияния сухой практической внешности».

Крепостное состояние, по мнению Хомякова, введено Петром. Фактическое рабство крестьян существовало до этого в обычае и не было признано в законе. Только в правление Петра «закон согласился принять на себя ответственность за мерзость рабства, введенного уже обычаем». Таким образом, закон «освятил и укоренил давно вкрадывавшееся злоупотребление аристократии».

Несомненной заслугой Хомякова явилось новое историческое истолкование традиционной темы о взаимоотношении государства и церкви и дополнение ее историческим обзором ста-

туса крестьянской общины. Так расчищалась почва для обсуждения более фундаментальной для политического быта темы о соотношении общества и государства в русской и зарубежной истории. Характерным для Хомякова оказался также интерес к меняющейся роли обычая и закона.

В ответном обращении к Хомякову Киреевский отметил неправильность постановки вопроса: была ли прежняя Россия хуже или лучше теперешней, где «порядок вещей подчинен преобладанию элемента западного». Если рассматривать основные начала жизни в России и на Западе, то сразу же обнаружится **«одно очевидное общее»** — христианство. И все же различия между ними также очевидны — в особенных видах христианства, в особенном направлении просвещения, в особенностях частного и народного быта. Для подхода Киреевского стало характерным не только сравнение результатов развития отдельных элементов, но и историческое восхождение к началу складывания элементов, в частности просвещения и образованности.

В основание европейской образованности легли три элемента — римское христианство, мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю, а также классический мир древнего язычества. Последний представлял, по сути дела, «торжество формального разума над всем, что внутри и вне его находится». Римская церковь в своем обособлении от восточной отличилась именно подобным «торжеством рационализма над преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом». С помощью внешнего силлогизма папа стал главою церкви вместо Христа, потом мирским властителем, наконец возведен в сан непогрешимого.

Частный и общественный быт Запада основывается на понятии индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность. Отсюда святость внешних формальных отношений, святость собственности и святость условных постановлений. Общественное устройство России имело многие отличия от Запада — составление общества из маленьких так называемых миров (общин), принадлежность человека миру (и мира ему), принадлежность поземельной собственности (источника личных прав на Западе) не лицу, а обществу. «Лицо участвовало во столько в праве владения, во сколько входило в состав общества». Общество не было самовластным и не могло само изобретать для себя законы, по-

скольку в окружении подобных себе других обществ управлялось однообразным обычаем.

В отличие от Запада сила неизменяемого обычая делала всякое самовластное законодательство невозможным, и даже разбор и княжеский суд (до подчинения удельных княжеств Московскому) не мог совершаться без согласованности с всеобъемлющими обычаями. Заслугу в выработке общинных обычаев, которые заменяли законы, Киреевский всецело относил к церквям и монастырям. Последние он именует также «святыми зародышами несбывшихся университетов». Именно из церквей, монастырей и жилищ уединенных отшельников распространялись повсюду одинаковые понятия об отношениях общественных и частных. Позднее Хомяков дополнил перечень ценных свойств общины как перспективного (в отличие от государственных) учреждения такими характеристиками (в письме к А. М. Кошелеву, 1849): **«сохранение исконного обычая, право всех на собственность поземельную и право каждого на владение, нравственная связь между людьми и нравственное воспитание людей в смысле общественном посредством постоянного упражнения в суде и администрации мирской.** При полной гласности и правах совести».

Общий вывод Киреевского, как и Хомякова, сводился к тому, что в истории России действительно присутствует «взаимная борьба двух начал» и связана она с желанием «возвращения русского или введения западного быта», однако эта борьба все же поневоле предполагает «что-то третье». «Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т. п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем?»

Двумя насущными и перспективными задачами в области внутренней политической жизни славянофилы считали отмену крепостного рабства и проведение нового разделения труда между государственной властью (самодержавием) и общественностью (народом). Положение крепостных крестьян было рассмотрено с нравственной, политической и хозяйственной точек зрения, и аргументация в пользу освобождения включила в себя характерные для славянофилов аргументы естественно-правового характера — права личности крестьянина (как хозяина и семьянина) как права естественные, согласованные с потребно-

стями в свободном развитии человеческой природы и соответствующие порядку и законам, предустановленным Творцом.

Основной тезис другой программной задачи был сформулирован **Константином Сергеевичем Аксаковым** (1817—1860) в записке «О внутреннем состоянии России», представленной императору Александру II в 1855 г. Современное состояние России характеризуется, по словам записки, внутренним разладом, прикрываемым бессовестной ложью. Правительство и «верхние классы» чужды народу, их взаимные отношения недружественные, они не доверяют друг другу: правительство постоянно опасается революции, народ склонен в каждом действии правительства видеть новое угнетение. Общий вывод автора звучал: «Царю — сила власти, народу — сила мнения». Народ русский не желает править, он ищет свободы не политической, а нравственной, общественной. Истинная же свобода народа возможна только при неограниченной монархии. Однако взаимоотношения правительства и народа («государства и земли») должны включать в себя такие начала: взаимное невмешательство; обязанность государства защищать народ и обеспечивать его благосостояние; обязанность народа исполнять государственные требования, снабжение государства деньгами и людьми, если они нужны для осуществления государственных намерений; общественное мнение как живая нравственная и нисколько не политическая связь, которая может и должна быть между народом и правительством.

Славянофилы увязывали рассмотрение проблем философии истории с христианской антропологией и отчасти с социальным и юридическим опытом разных народов. Так, по обобщению Киреевского, на Западе произошло такое раздвоение духа и мышления, а также государства, сословий, семейных прав и обязанностей, что гармонии достичь почти невозможно. России, напротив, присущи были цельность и разумность, стремление к истине посредством «стремления к цельности бытия внешнего и внутреннего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного» (И. В. Киреевский. О характере просвещения Европы).

Современные исследователи отмечают актуализацию философской конструкции славянофилов о цельности бытия личности в начале третьего тысячелетия, когда особенно заметными стали такие черты поведения и быта в условиях постиндустриального общества, как безудержный культ чувственности и ма-

териального комфорта, конформизм, отчуждение человека от творческого труда, от традиционных родительских и иных семейных обязанностей.

Отдельные социально-исторические построения славянофилов были подхвачены или развиты впоследствии Ф. М. Достоевским, В. С. Соловьевым, Н. А. Бердяевым и др. Взгляды насельника Оптиной пустыни Киреевского воспроизводятся в «Братьях Карамазовых» словами отца Паисия, в своем напутствии Алеше предупреждающего его об опасности впасть в соблазн мирской науки, которая путем анализа так разобрала Священные книги, что «из всей прежней святыни ничего не осталось», но при этом «не увидела главного целого, тогда как целое стоит перед их глазами незыблемо, как прежде, и врата адовы не одолеют его». Тот же персонаж озвучивает мысль Хомякова о возрождении Церкви: «По русскому пониманию надо, чтоб не Церковь перерождалась как из низшего в высший тип государства, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь Церковью и ничем иным. Сие и буди, буди». Почти общепризнанной является родственность *соборности* (Хомякова) и *всеединства* (Соловьева), поскольку в учении о последнем высшее не «упраздняет» низшего и выстраиваемая синтетической философией иерархия не лишает «низших» элементов их собственной ценности. Хомякова и Соловьева объединяет отрицание необходимости принудительного единства и принудительного, т. е. несвободного, послушания Церкви. Если люди соединены слепым инстинктом или внешним принуждением, то, даже если такое единство распространилось на все человечество, оно не будет истинным всечеловечеством, а только огромным «муравейником». Окончательное условие возникновения истинного всечеловечества, резюмирует Соловьев, есть свобода. В хомяковском православии Соловьев видел «православие-чаянье», а в его идее Церкви как «синтеза единства и свободы в любви» только отвлеченный проект, никогда не бывший осуществленным в русском православии.

Подобно тому, как среди славянофилов наряду с творчески-оппозиционными к социально-политическому режиму Хомяковым и Киреевским были также славянофилы-охранители (С. П. Шевырёв, М. П. Погодин, С. С. Уваров), так и среди западников наряду с умеренными либералами-реформаторами были и радикалы. Так, К. Д. Кавелин, разделяя основные тезисы

западников о роли государственности и личной свободы в рамках единого и закономерного исторического процесса перемен, тем не менее придерживался умеренных позиций и осуждал поверхностность более радикальных. Это сказалось и на его восприятии славянофильства и западничества в целом — западников он критиковал за то, что они абсолютизировали европейские социальные и политические формы, неприемлемые в условиях России (он упрекал в «поверхностном западничестве» даже проекты М. М. Сперанского), а славянофилов критиковал за негативное отношение к ценностям западной культуры, которые на самом деле принадлежали, как он полагал, всему человечеству.

Характерный вариант сближения позиций этих двух лагерей демонстрирует Ф. М. Достоевский. В своем творчестве он стал выразителем идей почвенничества **(культурного реализма в сопоставлении с неисторическим беспочвенным рационализмом),** которые он полагал возможным сочетать с идеями универсализма, понимаемого как приобщенность русской культуры к идее христианского универсализма. В грядущем наступлении его именно России предстоит сыграть главенствующую роль. Однако он же указал на вариации отклонения от этого идеала в сторону цивилизованного варварства либо в духе террористического социализма, либо гедонистического индивидуализма, когда диктатура идеи будет держаться именно на склонности грешного человека к неистощимому потребительству и гедонизму, в результате чего он становится легкой добычей не только атеистической, но даже теистической тоталитарной диктатуры (Легенда о Великом Инквизиторе — утопия из романа «Братья Карамазовы»).

Видными представителями западников из числа правоведов были К. Д. Кавелин и Б. Н. Чичерин, которые со временем эволюционировали в сторону либерализма и стали идейными предтечами конституционных демократов начала XX столетия. В 40-х гг. в спорах славянофилов и их оппонентов на стороне западников были В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. П. Огарёв, Т. Н. Грановский, П. В. Анненков.

Константин Дмитриевич Кавелин (1818—1885) — один из основателей (совместно с С. М. Соловьевым и Б. Н. Чичериным) так называемой государственнической школы в истолковании истории России. Согласно его представлениям, основу и движущую силу исторического процесса образует борьба личности за свободу и «постепенное изменение» общественных форм —

от родовых отношений к семейным, которые, в свою очередь, уступили высшей форме общественных отношений — государству. Россия шла тем же историческим путем, что и Западная Европа, но отстала от нее и потому должна прибегать к заимствованиям достижений цивилизации. В этом смысле реформы Петра I двинули Россию по пути европейского развития в сторону свободы и управления с помощью «современных актов и законов». Оправдание эпохи Петровских реформ — в ее целях, поскольку средства дала, навязала ей сама старая Русь. В отличие от славянофилов Кавелин считал, что наряду с общинным индивидуальное начало все-таки присутствовало и до Петра и привело к постепенному созданию у нас общественности и юридической гражданственности, хотя и в неразвитой форме «умственной, нравственной и гражданской культуры».

С более радикальных философско-исторических позиций критиковал славянофилов **Тимофей Николаевич Грановский** (1813—1855), для которого историческое развитие всегда сопровождается борьбой разнородных сил и каждую эпоху отделяет от другой «резкое различие», в том числе войны и революции (например, завоевания древних германцев, французская революция XVIII в.). Историческое развитие бесконечно, поскольку вечно новы противоположности и никогда они не возвращаются к прежним пунктам, «из борьбы их исходят вечно новые результаты».

Об интересе знаменитого профессора всеобщей истории в Московском университете к отечественной истории свидетельствует его публичная полемика с литературными распространителями доктрины «официальной народности» (Погодиным, Шевырёвым) и славянофилами, а также его критика некоторых упрощенных западнических воззрений на прошлое России. Так, в речи Грановского перед студентами в 1845 г. в связи с началом курса по истории Средневековья содержится прямое указание на основных идейных оппонентов: «И вам, и мне предстоит благородное и, надеюсь, долгое служение России — России, идущей вперед и с равным презрением внимающей клеветам иноземцев, которые видят в нас только легкомысленных подражателей западным формам, без всякого собственного содержания, и старческим жалобам людей, без всякого собственного содержания, которые любят не живую Русь, а ветхий призрак».

Герцен не без оснований рассуждал об известной условности деления на славянофилов и западников по той простой

причине, что все они были патриотами своего народа и отечества. Их объединяло, по крайней мере в начальный период, решительное осуждение крепостного рабства и административно-судебного произвола, а также боязнь того, что если перемены не придут сверху, то переворот явится снизу. В этом отношении они близки в отдельных пунктах своих политических программ и декабристам, и народникам. Так, существовавшая в 1845—1847 гг. в Киеве тайная религиозно-политическая организация (Кирилло-Мефодиевское общество) унаследовала от декабристов идею республиканизма и сближалась со славянофилами в провозглашении христианского учения исходным началом и основанием для «правления, законодательства, права собственности и просвещения».

После реформ 60-х гг. острота разногласий между славянофилами и западниками утратила свое былое значение. Славянофильство эволюционировало в сторону почвенничества и сблизилось во многом с консервативными противниками реформ, однако значительная часть их ожиданий и надежд в отношении русской общины была воспринята идеологами «русского социализма» (Герцен, Чернышевский и др.). Для славянофильства 70—80-х гг. характерны известная инертность и идейный догматизм. В этот период они становятся критической мишенью для русских марксистов и наиболее дальновидных консерваторов. Константин Леонтьев, один из наиболее талантливых выразителей трагизма социальной и политической ситуации в пореформенной России, склонный в какой-то момент даже к «монархическому социализму», заметил однажды в отчаянии: «Аксаков во время пожара читает благородную лекцию о будущей пользе взаимного страхования любви». В XX в. вопрос о самобытности русской истории вновь актуализировался в связи с социалистическим экспериментом, и, таким образом, вопрос Хомякова и Киреевского о том, **«что такое Россия, в чем ее сущность, призвание и место в мире» (Н.** А. Бердяев), получил новые истолкования и новые оценки.

6. К. А. Неволин

Константин Алексеевич Неволин (1806—1855) — выдающийся русский юрист, один из создателей юридической науки в России. Он внес существенный вклад в формирование основ отечественной теории, философии и истории права, всемирной

истории правовой и политической мысли, всеобщей истории права, гражданского права и некоторых других юридических дисциплин. Многое им сделано и в таких важных областях правовой жизни страны, как совершенствование и кодификация российского права, организация и развитие юридического образования, подготовка квалифицированных юристов — теоретиков и практиков.

После окончания Московской духовной академии молодой Неволин был направлен в Санкт-Петербург, где под руководством М. М. Сперанского изучал теорию и практику законоведения. В 1829 г. он вместе с несколькими своими однокашниками был направлен для продолжения юридического образования под «главным руководством» Ф. Савиньи в Берлинский университет, где до 1832 г. изучал энциклопедию и философию права, историю и теорию государственного права, а также римское, германское, прусское и международное право. Он слушал лекции Г. Гегеля, Ф. Савиньи и других знаменитых ученых. По возвращении в Россию он продолжил под началом Сперанского свои занятия вопросами законоведения, а в 1835 г. защитил диссертацию по теме «О философии законодательства у древних» и получил ученую степень доктора права. С 1835 по 1843 г. Неволин — профессор, а затем и ректор университета в Киеве, а 1843—1845 гг. он профессор университета в Санкт-Петербурге, а потом одновременно и профессор Императорского училища правоведения. В 1853 г. Неволин был избран членом-корреспондентом Академии наук по Отделению русского языка и словесности.

В киевский период творчества Неволина был опубликован его главный труд общетеоретического характера — двухтомная «Энциклопедия законоведения» (1839—1840). В 1851 г. в Санкт-Петербурге увидела свет другая его фундаментальная работа — трехтомная «История российских гражданских законов», в которой разработаны основы российской научной цивилистики.

Под законоведением Неволин имеет в виду юриспруденцию, т. е. всю юридическую науку в целом. Общий предмет законоведения — законы. Различные науки законоведения (отдельные юридические науки) изучают этот общий предмет с разных сторон. С учетом этого Неволин выделяет в структуре юриспруденции различные «разряды» наук законоведения и составные части.

Весьма важное концептуально-правовое значение имеет классификация наук по критерию «различия источников нашего познания о законах». По данному критерию Неволин делит законы на естественные и положительные. Из такого деления следует, что и законоведение состоит из двух частей: 1) из философии законодательства, предмет которой — естественные законы (естественное право), и 2) из положительного законоведения, предмет которого — положительные законы (позитивное право). Соответствующие названным двум частям две группы наук законоведения — это, согласно Неволину, 1) история философии законодательства, завершением которой является «современный философский взгляд на предметы законодательства», и 2) история положительного законодательства (внешняя история, излагающая формы законов, и внутренняя история, излагающая содержание законов), которая «непосредственно переходит в науки законодательства действующего».

Подобное деление законоведения на части и соответствующие группировки наук законоведения Неволин проводит и по целому ряду других критериев. Например, по критерию «различия прав и обязанностей, определяемых или охраняемых законом», он выделяет, с одной стороны, науки о законах государственных, гражданских и союза народов (т. е. международных), а с другой — науки о законах определительных и охранительных.

Особое место в системе законоведения занимает такая отдельная юридическая наука, как энциклопедия законоведения, предмет которой — «обзор всех наук законоведения в общей их связи». Она, по Неволину, состоит из двух частей: общей и особенной. В первой части определяется общий предмет законоведения — законы и устанавливается общий состав наук законоведения. Во второй части содержится систематический обзор этого состава различных юридических наук.

Энциклопедия законоведения Неволина — это «теория науки законов», согласно которой целостность юриспруденции и связь между отдельными юридическими науками «основывается на единстве их предмета». В концептуально сжатой форме она излагает всю теорию и методологию юриспруденции в целом и ее составных частей. Благодаря этому в процессе изучения юриспруденции энциклопедия законоведения выступает не только как вводная, но и как завершающая учебная дисциплина. Неволин постоянно подчеркивал необходимость энцикло-

педии законоведения «для начинающих и оканчивающих курс наук юридических».

Учение Неволина о праве и государстве находится под заметным влиянием гегелевской философии права и ряда положений немецкой исторической школы права. Это влияние сочетается в учении Неволина с его стойкими религиозными взглядами (религиозное воспитание в семье священника, исходное богословское образование) и лояльным политическим отношением к тогдашней российской действительности (по образцу позитивно-реформаторской позиции его знаменитого наставника Сперанского). В целом можно сказать, что в условиях современной ему России Неволин был умеренным гегельянцем с историко-позитивистским подходом к российским реалиям.

Наряду с высокой оценкой достоинств гегелевской философии права Неволин (в духе позитивистского историзма) отмечал и ее недостатки. «Все части великого здания права у Гегеля, — писал он, — отделаны с величайшим искусством и даже изяществом; целое отличается внутреннею твердостью. Но эта философия права находится слишком много под влиянием духа своего времени. Она слишком мало приписывает важности духу других времен и веков. В этом заключается ее несовершенство».

Общим предметом законоведения, по Неволину, являются законы. Сущность закона — правда (справедливость): «Закон по существу своему есть вообще правда». Подлинный смысл правды (справедливости) можно выявить и уяснить лишь путем философского исследования. «Точным и твердым образом, — подчеркивает Неволин, — существо правды может быть определено только в философии». Согласно его концепции философии законодательства, понятие правды (справедливости) — это проявление божественного начала в мире нравственном, где божество открывает себя при участии и посредстве людей. «Существа нравственные сознают идею правды Божественной и в своей воле осуществляют ее».

По самой своей природе люди как нравственные существа находятся в необходимом общении с другими людьми. В таком общении правда (справедливость), т. е. сущность закона, — это «верность одного нравственного существа целому обществу (союзу) нравственных существ». Поясняя свое понимание правды (справедливости), Неволин подчеркивает: **«Праведным**

мы называем не только все то, что не противоречит свойству этого общения (с отрицательной стороны), но еще более то, что служит к сохранению и укреплению союза нравственных существ между собой (с положительной стороны); **неправедным,** напротив, называем все то, что ослабляет и разрушает этот всеобщий союз нравственных существ».

В своем непрерывном историческом развитии люди как нравственные существа все полнее и совершеннее проявляют, раскрывают и выражают идею божественной правды (справедливости) в своем бытии, в многообразных формах человеческого общения на разных «ступенях жизни общественной» — в семье, роде, гражданском обществе, государстве, союзе народов (межгосударственных отношениях).

Эти общественные формы (союзы) Неволин трактует одновременно и как различные этапы в социально-историческом развитии человечества, и как ступени все более полного и определенного выражения и воплощения начал правды (справедливости, идеи законодательства) в общественной жизни людей.

Каждый высший или последующий союз, отмечает Неволин, заключает в себе в качестве своего звена и все низшие или предшествующие. А каждое низшее общество содержит в себе и все высшие, по крайней мере в зародыше. «Не везде, — отмечает Неволин, — общежитие между людьми достигает высшей ступени... Но если где народы достигают высшей ступени общежития, то достигают не иначе, как пройдя все низшие или непосредственно в собственной жизни, или в лице других народов, которые прошли за них эти ступени и могут теперь поставить их прямо на одну из высших».

Исходя из гегелевской трактовки соотношения исторического и логического, Неволин пишет: «Хотя низшие, ограниченнейшие виды общества по времени являются прежде высших, обширнейших, но внутренняя причина их бытия, заставляющая их непрерывно развиваться, заключается в последних, от которых только они и могут получить свое истинное, совершеннейшее образование». С этих позиций им освещаются также вопросы соотношения гражданского общества и государства.

Понятие гражданского общества Неволин определяет следующим образом: «Совокупность лиц самостоятельных, соединенных в одно общество для удовлетворения их частных потребностей общими силами, или совокупность лиц, соединен-

ных между собой общими нуждами и общими усилиями для удовлетворения их, есть гражданское общество». При этом Неволин, в отличие от Гегеля, под гражданским обществом имеет в виду все исторические формы общества на разных этапах его возникновения и развития, а не только буржуазное общество (т. е. исторически наиболее развитую в ту эпоху форму общества). Вместе с тем в своем определении гражданского общества Неволин использует ряд характеристик, которые по существу относятся к буржуазному гражданскому обществу в гегелевском понимании и толковании. Так, субъектами гражданского общества у Неволина, как и у Гегеля, выступают самостоятельные (т. е. независимые) лица, которые в условиях разделения труда и товарно-денежных отношений преследуют свои особенные частные интересы и удовлетворяют их собственными средствами — произведениями собственного труда. Характеризуя члена гражданского общества, Неволин подчеркивает, что «во всех своих действиях он прямо и непосредственно имеет в виду свое частное благо».

Вопрос о «происхождении государства из гражданского общества» Неволин трактует по гегелевской схеме восхождения от абстрактного к конкретному: «гражданское общество переходит к государству». Государство при этом выступает как истинное основание бытия и нравственно всеобщая, неограниченная, бесконечная цель для особенных и ограниченных целей членов гражданского общества. Определение понятия государства у Неволина звучит так: «Союз лиц, которые при своих особенных целях признают целью своей деятельности еще цель нравственно-всеобщую — совокупность всех высших целей человеческого духа, есть государство». В государстве особенные цели индивидов получают дальнейшее всестороннее развитие, при этом цель деятельности члена государства «не свое особенное благо, но всеобщее благо, благо целого».

В числе государственных органов Неволин выделяет верховную государственную власть и различные подчиненные власти, предназначенные для исполнения велений верховной власти.

Верховная власть выражает и осуществляет единство государства. Она образуется и действует в сфере законодательства и управления на основе «твердого порядка», соответствующего существу государства. В этой связи Неволин в русле идей III Монтескьё и исторической школы права отмечает определяющее значение «духа народа»: «Образ правления в государст-

вах никогда не бывает произведением человеческого произвола; он развивается по необходимости из самого характера и духа народа».

Законы государства выполняют две основные функции: определительную и охранительную. Первая функция состоит в том, что закон государства определяет права и обязанности членов государства друг к другу и к государству, а также права и обязанности самого государства к своим членам и к другим государствам. Вторая функция состоит в том, что закон государства устанавливает внешние меры для охранения определенных им прав и обязанностей. К числу охранительных относятся меры предупреждения и пресечения беспорядков, меры наказания за нарушение прав, а также меры поощрения (награды) к гражданским доблестям. Главная цель наказания — восстановление нарушенного закона: «Наказывая злодеяние, государство тем самым показывает его ничтожество и, обращая нарушенный закон против самого преступника, восстанавливает закон в прежнюю его силу».

В своих взаимоотношениях каждое государство признает самостоятельность и независимость других государств. В вопросе о войне и мире Неволин придерживается гегелевского подхода: «Как государства не признают над собой никакого высшего судьи на земле, то для решения взаимных жалоб между ними, при безуспешности мирных отношений, остается единственным средством война».

Причина разрушения государств состоит, согласно Неволину, в том, что они «не вполне соответствуют своему понятию». Постепенное приближение ко все большему соответствию бытия государств их понятию совершается в истории. Вместе с государством развиваются и его законы, в которых все полнее и определеннее выражаются начала правды (справедливости).

В своем правовом учении Неволин, различая естественные законы (естественное право) и положительные законы (позитивное право), отмечает, что «первые представляют всеобщую и необходимую сторону законодательства, вторые — случайную и ограниченную, первые, взятые в их совокупности, образуют идею законодательств, которые служат ее проявлением».

Соотношение естественного закона (т. е. идеи закона) и положительного закона (т. е. формы внешнего проявления и выражения идеи закона в законодательствах разных государств) Неволин трактует как взаимосвязь двух составных частей «во

всяком законодательстве». При этом естественные законы (идея законодательств) — это та часть «всякого законодательства», которая может быть познана непосредственно умом и сама по себе имеет обязательную силу, независимо от общественного постановления, а положительные законы (как формы проявления идеи законодательств) — та часть «во всяком законодательстве», которая познается только из самого законодательства, действующего в государстве, и имеет обязательную силу только потому, что она установлена государством. «В действительности ни одна из поименованных частей не может существовать отдельно от другой и без другой: первая (как всеобщее) без второй (как особенного) есть голое понятие без полноты жизни; вторая (как особенное) без первой (как своего всеобщего) есть только хаотическое смешение разных случайностей без всякой внутренней связи, без твердого основания, без вечного и неизменного достоинства».

В своем переводе проблемы соотношения естественного и позитивного права в плоскость соотношения идеи закона и внешней формы ее проявления Неволин (вслед за Гегелем) стремится преодолеть их традиционный дуализм и критическое противопоставление друг другу. Особенности характера и содержания позитивного права зависят от целого ряда факторов. «Определеннейший вид, — отмечает Неволин, — получает идея законодательства в положительных законах: а) от особенного характера народа, степени его развития, исторических отношений к другим народам, вообще от действия причин временных и местных; б) в государстве общие неизменные начала правды прилагаются к тому или другому особенному роду отношений, встречающихся в действительной жизни; в) сверх приложения к особенному роду предметов вечные начала правды в государстве прилагаются еще к отдельным, единичным случаям жизни, чтобы данный случай получил окончательное решение». Учет этих факторов в процессе законодательства означает «существенное отношение между идеей законодательств и положительными законами», т. е. соответствие позитивных законов идее законодательств.

По поводу политически острой во все времена проблемы несоответствия позитивных законов «идее законодательств» (т. е. фактически — о произвольных, правонарушающих законах) Неволин философски отстраненно и деликатно замечает: «Случайное отношение между ними, т. е. не основанное на необхо-

димости вещи, может состоять в противоречии их друг с другом». Возможность противоречия позитивных законов «идее законодательств», таким образом, признается, но критически не исследуется. Так, впрочем, обстоит дело и в гегелевской философии права, которой здесь, да и во многих других местах своего учения Неволин следует, правда, с постоянной оглядкой на исторически менее развитую российскую действительность (по сравнению с немецкими реалиями времен Гегеля).

«Общая идея законодательств», подчеркивает Неволин, осуществляется не полностью и вдруг в законодательстве какого-то отдельного государства, а постепенно и непрерывно в законодательствах разных государств, причем каждое из них проходит различные ступени своего бытия и осуществления данной идеи. «Каждый народ, — пишет он, — при этом осуществлении идеи имеет свое особое назначение; раскрывши одну ее сторону, он передает свой труд другому счастливейшему. Целая идея законодательств осуществляется только в целой их совокупности».

Освещая разнообразие и особенности законодательств разных эпох и народов, Неволин подчеркивает их сущностное единство. «Все положительные законодательства, выражая одну общую идею, в существе своем тождественны. Все они развиваются в одном и том же порядке, восходя от начал ограниченных к началам более общим. Все они представляют поразительное сходство между собой, когда находятся на равных ступенях развития». Однако при этом он (в духе позитивистского историзма) обходит вопросы о ступенях исторического прогресса с точки зрения осуществления «общей идеи законодательств» в законодательстве различных государств его эпохи, о степени правовой развитости российского законодательства в его соотношении с законодательствами тогдашних западноевропейских государств и т. д.

Многие аспекты учения Неволина о праве и государстве развиты и конкретизированы в его исследованиях по истории философии законодательства, а также по всеобщей и отечественной истории права и государства.

Особый интерес в этом плане представляет разработанная Неволиным история философии законодательства, в которой Неволин выступает как историк правовой и политической мысли и впервые в отечественной юриспруденции систематически освещает общую тематику всемирной истории правовых и по-

литических учений (от мыслителей Древней Греции до представителей немецкой классической философии). В общеметодологическом отношении трактовка Неволиным истории правовой и политической мысли находится под заметным влиянием гегелевской концепции истории философии и философии права.

Так, Неволин, вслед за Гегелем, исходит из того, что в древней философии (и философских учениях о праве и государстве) определяющую роль играют начала необходимости и объективности, а в новой и новейшей философии (и философских учениях о праве и государстве) — начала свободы и субъективности. «Характер древней философии, — писал Неволин, — есть объективность... Поэтому и в области законодательства государство, вообще говоря, стояло для них выше отдельных лиц». В отличие от этого «начало свободное или субъективное во всей его глубине, во всех его направлениях, в самых разнообразных видах раскрыто новой философией». Это свободное и субъективное начало получило, по оценке Неволина, крайнее развитие в «разрушительной французской философии XVIII в.», и события французской революции «показали весь вред, какой проистекает для частных лиц и государств, когда частное лицо отделяет себя от государства и даже возвышается над ним, когда связь поколений расторгается и настоящее мгновение, независимо от развития прошедшего времени, хочет господствовать единственно и исключительно».

Одной из важных задач в этой области, по мнению Неволина, является правильное определение соотношения этих начал объективности и субъективности, в том числе и в подходе к государству и праву. В этой связи Неволин положительно оценивает попытки Гегеля «примирить древний — объективный и новый — субъективный образ воззрения на предметы законодательства друг с другом». Вместе с тем он отмечает необходимость дальнейшей разработки этой проблемы, особенно в плане исследования «возможных способов соединения друг с другом обоих начал» на основе тесного союза философии с историей в процессе изучения и освещения вопросов права и государства.

В отличие от Гегеля, рассматривавшего Новое время как эпоху германских народов, Неволин подчеркивает и значение славянских народов в новой истории. «Два семейства народов, — писал он, — представляются особенно действующими в новой истории: народы германские и народы славянские». Если

«субъективный характер германских народов» уже четко проявился в истории, то этого еще нельзя сказать про «характер и эпохи истории славянских народов»: «они выступили позже на поприще истории и начали позже образовываться, чем германские народы. Может быть, их назначение простирается за пределы новой истории».

В целом учение Неволина о праве и государстве ознаменовало собой начало научной юриспруденции в России и оказало плодотворное влияние на ее дальнейшее развитие.

7. Русский утопический социализм

Шестидесятые годы отмечены появлением новых моментов в идейном содержании общественных движений. Этот период изобилует радикальными программами и не менее радикальными общественными акциями. В условиях пореформенной России идеи социализма — вначале сен-симонистского и фурьеристского, а затем и марксистского — впервые обрели относительно широкую и заинтересованную поддержку среди части интеллигенции, составленной из так называемых разночинцев — студентов, литераторов, молодых офицеров и других государственных служащих, как правило, недворянского происхождения, но были и примечательные исключения. Особенно заметен слой выходцев из семей священнослужителей (например, Чернышевский и Добролюбов), которых отличала жертвенная устремленность к защите униженных и обездоленных в сочетании с радикальной оппозицией помещичьему и бюрократическому произволу.

Видными представителями русского утопического социализма стали А. И. Герцен и Н. Г. Чернышевский. Характерно, что оба они признавали близость свою и уважение к позициям славянофилов. Герцен отмечал, что им «принадлежит честь и слава почина», именно с них начинается «перелом русской мысли». Их сближала с западниками, к которым Герцен причислял и себя, любовь к свободе и чувство любви — «безграничной, охватывающей все существование любви к русскому народу, русскому быту, к рурскому складу». Чернышевский о славянофилах высказался так: «Они принадлежат к числу образованнейших, благороднейших и даровитейших людей в русском обществе».

Интерес русской интеллигенции к социалистический идее пробудился еще в 40-х гг. в связи с обсуждением на Западе новых изданий Ш. Фурье, сочинений В. Консидерана, Л. Блана, П. Прудона, а также близких утопическому социализму писателей (Жорж Санд и др.). Привлекала внимание и книга историка Л. Штейна «Социализм и коммунизм современной Франции» (1842), весьма критичная по отношению к социалистам. А. И. Тургенев, один из образованнейших людей своего времени, рекомендовал книгу Л. Штейна с таким комментарием: «Вообще я весьма мало важности или существенного влияния на настоящее общество приписываю сим социальным и коммунистическим проявлениям, не отказывая, впрочем, социализму в будущем влиянии на общественный быт; но кто это угадать или хоть отчасти определить может? Социализм будет изменять общества или изменяться сам, смотря не по состоянию тех сословий, из коих он возникать будет, а по *государствам,* в коих эти сословия находятся: иначе в Германии, иначе в Англии, *иначе здесь.* Меры и приемы борьбы правительств с проявлениями социализма тоже много могут изменить самые направления оного».

К идеям и конструкциям общинного (народнического, «крестьянского») социализма одновременно пришли многие социальные философы, однако приоритет здесь принадлежит **Александру Ивановичу Герцену** (1812—1870). Именно он воспринял сельскую общину как главный опорный элемент в здании будущего русского социализма. Эта тема обсуждалась им одновременно с темой отсталости России, ее самобытности и особой миссии в деле общественных преобразований у себя и других народов. Исторические события как бы пронеслись над русским народом, писал Герцен, во многом повторяя П. Я. Чаадаева, но, задавленный и забитый, он сохранил свой самобытный характер, свою молодость, не отягощенную, как у народов Запада, вековыми традициями исторической жизни. Именно сохранность самобытного характера делает его чувствительным к социализму, и более всего это связано с особой ролью сельской общины. «Община спасла русский народ от монгольского варварства, от выкрашенных по-европейски помещиков и от немецкой бюрократии. Общинная организация, хотя и сильно потрясенная, устояла против вмешательства власти; она благополучно дожила *до развития социализма в Европе».* В общинных хозяйственных и административных началах он усматривал за-

родыши и черты социалистического коллективизма. «...В избе русского крестьянина мы обрели зародыш экономических и административных установлений, основанных на общности землевладения, на аграрном и инстинктивном коммунизме». Однако Герцену были видны и негативные стороны общинных порядков — поглощение личности миром (общиной), как и во всех других случаях «неразвитого коммунизма». Выход он видел в использовании западной науки, призванной оказать на крестьянский быт оплодотворяющее воздействие. Без этого аграрный коммунизм будет пребывать грубым и примитивным, наподобие уравнительного коммунизма Гракха Бабёфа на Западе, который практически исключает свободу личности и потому никак не может считаться достойным воплощением социализма. К приобщению русского крестьянина к положительным результатам цивилизации и науки Запада должны быть призваны передовые русские люди, «прошедшие через западную цивилизацию» и впитавшие ее исторический опыт и социалистические представления.

1 ноября 1861 г. Герцен выдвигает лозунг **«В народ!»,** ставший на десятилетия призывом для патриотической молодежи к деятельному участию в освободительном движении.

Социализм Герцена народнический и вместе с тем индивидуалистический — так оценивает взгляды Герцена Н. А. Бердяев. Его вера в крестьянскую общину во многом объясняется тем, что русский мужик, даже в крепостном состоянии, более личность, чем западный буржуа, поскольку соединяет в себе личное начало с общинным. Правда, он не делает при этом различения между личностью и индивидом, между человеком и гражданином, однако хорошо чувствует и передает опасность мещанства, торжествующего и угрожающего образованному меньшинству. Первый русский западник пережил глубокое разочарование в западном мещанстве, и это склонило его к сочувствию анархизму, а не демократии.

«Государство и личность, власть и свобода, коммунизм и эгоизм (в широком смысле слова) — вот геркулесовы столбы великой борьбы, великой революционной эпопеи», — писал Герцен в период идейных поисков перспективных форм организации человеческого общежития. Он пришел к выводу, что таких форм можно выделить только две — монархию и республику. При этом речь идет не о формах правления, а именно о формах организации общежития, в которых действительно обеспечивает-

ся дело народа (республика), общее благо. Поэтому он проводил различение политической и социальной республики, считая подлинной республикой только социальную. Монархия в отличие от республики требует священного и неприкосновенного авторитета, который несовместим со свободой людей и независимостью разума.

На общий ход дискуссий о социальных возможностях общины большое влияние оказали публицистические выступления **Николая Гавриловича Чернышевского** (1828—1889), особенно две его статьи — «Критика философских предубеждений против общинного владения» (1858) и «Экономическая деятельность и законодательство» (1859).

В первой из них сделан вывод о том, что существование первобытной общины в условиях высокой ступени цивилизации, какая достигнута в текущем столетии, не помеха для ее вхождения в эту цивилизацию, потому что в общинном владении присутствует «высшая форма отношений человека к земле». Более того, общинное владение обеспечивает, писал Чернышевский в другой статье годом раньше, каждому земледельцу обладание землей и «гораздо лучше частной собственности упрочивает национальное благосостояние». Такое владение в состоянии наилучшим образом обеспечить успехи в сельском хозяйстве, поскольку общинная собственность «соединяет собственника, хозяина и работника в одном лице». Все это позволяет сделать вывод о возможности ускоренного социального развития при помощи общины.

В статье «Экономическая деятельность и законодательство» автор дает контрастирующее сопоставление внутриобщинной правовой ситуации и правительственного регламентирования с помощью законов. В общинном поземельном владении отсутствует «вмешательство всякой центральной и посторонней администрации». Здесь внутреннее регулирование, которое можно назвать разумным законодательством, дает бесспорность и независимость правам частного лица. Оно же благоприятствует развитию прямоты характера и качеств, нужных для гражданина. Оно поддерживается и охраняется силами самого общества.

Таким образом, внутриобщинное регулирование самодостаточно, в нем гораздо больше разумности, нежели в правительственной регламентации, поскольку оно вырабатывалось поколениями на основе правового обычая или соглашения.

Право собственности на Западе почти исключительно предоставлено отдельному лицу и ограждено прочными и неукоснительно соблюдаемыми гарантиями. «Юридическая независимость и неприкосновенность отдельного лица повсюду освящена и законами, и обычаями». И тем не менее опора на законы и законность, как и всякое одностороннее стремление, имеет свои невыгоды. Это в равной мере относится к законному и обычно-правовому обеспечению «исключительных прав личности», права собственности в первую очередь. Эти невыгоды стали обнаруживать себя, как только идеал «приблизился к осуществлению с забвением или сокрушением других, не менее важных условий человеческого счастия, которые казались несовместимыми с его безграничным применением к делу». Имеется в виду итоговый результат «безграничного соперничества» собственников в земледелии и промышленности; оно в конечном счете **«отдало слабых на жертву сильным, труд на жертву капиталу».**

Выход из такого положения один — в обеспечении союза и братства между людьми. Люди должны соединиться в общества, имеющие общий интерес, сообща пользоваться силами природы и средствами наук. В земледелии братство это должно выразиться в переходе земли в общинное пользование, а в промышленности — в переходе фабричных и заводских предприятий в общинное достояние компании всех работающих на этой фабрике или на этом заводе.

После первых шагов по осуществлению крестьянской реформы Чернышевский приходит к выводу о неспособности самодержавно-бюрократической организации к реформированию и начинает ориентироваться на крестьянскую революцию. В прокламациях к крестьянам, в обращении к русским конституционалистам у него представлен широкий комплекс предложений и рекомендаций относительно необходимых перемен в устройстве общества и государства: свободная от бюрократического гнета и опеки крестьянская община, местное представительное управление и самоуправление, самостоятельный и праведный суд, ограничение царского самовластия, управление на основе законов.

В отличие от Герцена Чернышевский — убежденный демократ. Он вступает по этому вопросу в спор с Б. Н. Чичериным, который утверждал, что «демократия похожа на абсолютизм в том отношении, что очень любит бюрократию и централиза-

цию». Чернышевский возражал против этого и полагал, что демократия по своему характеру противоположна бюрократии. Например, администрация в условиях демократии должна находиться в подчинении у жителей того округа, делами которого она занимается, и это связано с тем, что каждое село и город, каждая область независимы в своих делах; подобно тому и каждый гражданин должен быть независимым в делах, касающихся его одного.

В плане социально-философском Чернышевский пережил эволюцию своих идей и взглядов, вначале от просветительства в духе антропологизма и материализма к народничеству с его поисками ускоренного варианта общественных перемен (войны, революции, прозорливость законодателя). Затем, под влиянием европейских революционных и контрреволюционных событий, ему, «мужицкому демократу» (Ленин), пришлось признать, что всякое участие сельских или городских простолюдинов в конечном счете используется к выгоде своекорыстного меньшинства. Будучи неудовлетворенным крестьянской реформой в России, он стал скептически относиться к революционным потенциям русского крестьянства, хотя и допускал грядущее восстание народа, к которому его подтолкнет половинчатый и грабительский характер реформы. Чернышевский даже предостерегает современников от вероятных негативных последствий выступлений народа в силу того, что он **«невежествен, исполнен грубых предрассудков и слепой ненависти... Он не пощадит и нашей науки, нашей поэзии, наших искусств;** он станет уничтожать всю нашу цивилизацию».

Всматриваясь в опыт западноевропейских революций и народных освободительных выступлений, он обращал внимание на весьма характерные и отнюдь не воодушевляющие их черты и особенности: освободительные движения там часто возглавляли люди, у которых больше энтузиазма, чем проницательности, а в некоторых случаях это были заурядные «прогрессивные глупцы». Более того, не только «модерантисты» (умеренные), но даже радикалы вступали в противоестественные союзы с реакционерами. В итоге революционеры нередко отказывались включать в свои программы требования, которые были нужны массе (например, в делах поземельного пользования). К тому же люди, лишенные политического знания, оказывались по своей неопытности и наивности игрушками в руках интриганов; плуты заводили взявшихся за «историческую работу» лю-

дей в болото; доверчивость к обманщикам чаще всего губила доброе дело. Наконец, самое важное — возникающие в ходе таких движений сверхцентрализованные военно-бюрократические режимы становились «действительно самым лучшим» механизмом для «достижения безграничного произвола лицу, держащему его в руках».

Герцена и Чернышевского чаще всего относят к разряду революционных демократов и одновременно таких социалистов-утопистов, которые являются ближайшими предшественниками социалистических (пролетарских по марксистской терминологии) демократов. Однако, если воспользоваться словарем самих аттестуемых, их можно было бы назвать создателями «теории об улучшении народного быта» (выражение Чернышевского, использованное в характеристике учения Сен-Симона), в которой речь шла об улучшении в интересах народа существующей системы отношений и учреждений. Оба мыслителя проявили при этом незаурядную универсальность и представили в обоснование своих радикальных политических и социальных программ развернутую аргументацию не только философского и социологического, но также культурологического, политэкономического и правоведческого характера.

8. Русский анархизм

Русский анархизм представлен несколькими именами широкой европейской известности, среди которых в первую очередь следует назвать М. А. Бакунина, П. А. Кропоткина и Л. Н. Толстого. Русский анархизм во многом разделял идеи современных им европейских анархистов (Прудон, Штирнер и др.) о необходимости упразднить все формы угнетения человека человеком, включая главное, по представлениям анархистов, средоточие этого гнета и эксплуатации — государство.

Особой разновидностью анархизма со временем стали восприниматься социально-философские доктрины самых различных ориентаций (от левых до правых) и различных политических устремлений (бунтари, террористы, синдикалисты, кооператоры, общины сектантов и др.). Доктринальные и поведенческие новации анархизма начала XX в. в значительной мере включали в себя идеи классического анархизма (реформистский самоуправленческий анархизм Прудона, бунтарский революционизм Бакунина и его сторонников в Европе и Рос-

сии, традиционный стихийный анархизм некоторых религиозно-сектантских групп).

С именем **Михаила Александровича Бакунина** (1814—1876) связано зарождение и распространение идей так называемого коллективистского анархизма — одного из распространенных в прошлом и нынешнем столетии движений ультрареволюционного социализма. Формирование политических взглядов русского революционера происходило в общественной атмосфере напряженных размышлений и исканий в период после неудачного восстания декабристов. Уже в первых его самостоятельных работах сквозь контуры гегелевского диалектического метода и философии истории проступало оригинальное и политически ориентированное концептуальное мышление.

Бакунинская политическая программа вырабатывалась в период начальных этапов организованного рабочего движения и работы Интернационала, первых опытов легальной деятельности рабочих партий.

В наиболее упорядоченном виде его взгляды представлены в работах «Федерализм, социализм и антитеологизм» (1868), «Кнуто-германская империя» (1871) и «Государственность и анархия» (1873). Последняя оказала заметное влияние в России, где ряд высказанных в ней идей был использован при формулировании программных целей бунтарского направления в русском народничестве. Воззрения Бакунина нашли приверженцев во многих западноевропейских странах, особенно в Италии, Испании, Швейцарии и Франции. Литература о нем значительна по объему и разнообразна в жанровом отношении. В воссоздании облика революционного активиста и мыслителя наряду с историками и социальными философами приняли участие литераторы: И. С. Тургенев (роман «Накануне»), Ф. М. Достоевский («Бесы»), А. А. Блок и др.

Бакунин одним из первых выставил ряд аргументов против некритического восприятия сложившихся порядков и нравов в русской общине. Солидаризуясь с некоторыми оценками Герцена, он сильно разошелся с ним в характеристике позитивных возможностей крестьянско-общинного быта и традиций: не преобразование общины с помощью прививки результатов западной науки или положительного опыта западной цивилизации, а использование бунтовского и раскольничьего опыта русского крестьянства. Перечень несовершенств общинного быта после десяти веков его существования, который был со-

ставлен Бакуниным в одном из писем Герцену и Огарёву (1866), достаточно красноречив: «**...безобразное принижение женщины, абсолютное отрицание и непонимание женского права и женской чести... совершенное бесправие патриархального деспотизма и патриархальных обычаев, бесправие лица перед миром и всеподавляющая тягость этого мира, убивающая всякую возможность индивидуальной инициативы, отсутствие права не только юридического, но простой справедливости** в решениях того же мира...»

В истолковании социальных и политических проблем своего времени Бакунин чаще всего использовал естественно-правовую традицию в трактовке прав личности или обязанностей должностных лиц государства, а не формальный догматический анализ существующих государственных законов или иных установлений. Отрицательное отношение к законам и законодательному регулированию у него сложилось под воздействием характерного для анархизма негативистского восприятия любых форм государственной и политической власти и присущих им путей и средств социального регулирования.

Все юридические законы, в отличие от законов природы и заурядного правила общежития, являются, по Бакунину, внешне навязанными, а потому и деспотическими. Политическое законодательство (т. е. законодательство, которое создается «политическим государством») неизменно враждебно свободе и противоречит естественным для природы человека законам. Игнорирование этих естественных законов ведет к подчинению неестественному, «юридическому», искусственно создаваемому праву и тем самым способствует возникновению и распространению олигархии. Всякое законодательство, таким образом, порабощает человека и одновременно развращает самих законодателей.

Свобода человека должна соизмеряться не с той свободой, которая пожалована и отмерена законами государства, а с той свободой, которая есть отражение «человечности» и «человеческого права» в сознании всех свободных людей, относящихся друг к другу как братья и как равные. В противопоставлении человеческого права и государственных законов Бакунин опирался на авторитет и традиции естественно-правовых идей.

Важнейшей гарантией обеспечения дела свободы Бакунин не без основания считал контроль над государственной властью.

Такие гарантии возникают, по его мнению, в каждой стране по мере «эмансипации общества» от государства. Во всех странах, где установилось представительное правление, свобода может быть действительной лишь в том случае, когда имеется действенный контроль и надзор за носителями власти, поскольку власть в состоянии испортить самых лучших людей.

Завоевание свободы и утверждение общечеловеческого права для всех и каждого он связывал с классовой борьбой, однако в будущем социалистическом обществе свобода и право предстают у него уже не атрибутами классового господства в интересах трудящихся, а лишь требованиями высокой нравственности, обращенными к индивидам, коллективам и социальным группам. С того момента, когда рабочий окажется победителем в продолжительной освободительной борьбе, он должен будет проявить по отношению к бывшему хозяину «чувство справедливости и братства свободного человека». Соотношение социализма и свободы он выразил в следующей формуле: **«свобода без социализма — это привилегия, несправедливость; социализм без свободы — это рабство и скотство».**

Совершить социальную революцию — значит разрушить все учреждения неравенства и насилия, и в первую очередь государство. Социальная революция в отличие от политической совершается не с помощью одной только революционной власти (в том числе нового революционного государства), а более всего с помощью народной силы, причем эта сила сама должна быть организована на выступления путем возбуждения революционных страстей. Движущие силы революции предстают у Бакунина не в технико-организационном, а скорее в абстрактно-доктринальном их восприятии и отображении. Народная сила, революционные страсти, философские принципы с вытекающими из них практическими действиями — все это из словаря утопического социализма, безусловно критического по отношению к существующему строю, но в то же время весьма примитивного и нереалистичного в указании путей и средств его действительного радикального преобразования.

В философско-политическом наследии Бакунина одной из самых важных стала тема соотношения власти и свободы. Чаще всего он рассматривал ее на примере организации государства и церкви. Главным пороком этих двух организаций, с которыми, по его мнению, никак нельзя примириться, является деспотический и извращенный, а главное, безличный и бездуш-

ный бюрократизм, озабоченный только своим собственным выживанием и удовлетворением, как правило, корыстных потребностей громадной и паразитирующей массы чиновных служителей.

Для Бакунина сущность всякой централизации власти (религиозной, бюрократической или военной) — это сила, повсюду одинаково поработительная и тем самым губительная для дела свободы. Везде власть препятствует свободе, сопутствующие власти привилегии препятствуют равенству, эксплуатация — братству людей, несправедливость и ложь — справедливости и истине.

Социальная революция, за которую ратовал проповедник анархизма, по необходимости должна быть атеистической, поскольку исторический опыт и логика «доказали», что достаточно одного господина на небе, чтобы тысячи господ расположились и на земле. Преклонение божеству препятствовало уважению человека. В отдаленном будущем первостепенное значение приобретет не государственная политика, а политика народов, политика независимых свободных людей.

Бюрократическая заорганизованность присуща не только государству и религии, но также, например, науке, если она всецело подчинена метафизическим догмам и всевозможным «всепожирающим абстракциям». Эта же сверхорганизованность присуща всевозможным общественным объединениям, создаваемым на мнимосолидных основаниях, и прежде всего — партиям. Она присуща всем существующим общественным формам людской солидарности, которые до сих пор еще не были очеловечены, а были только зловредными и гибельными. Для того чтобы сделать солидарность людей благотворной и гуманной, необходимо совершить социальную революцию.

Бакунин — один из первых проницательных критиков марксизма как политической философии в рядах марксистского Интернационала (Международного товарищества рабочих). Он писал о своем глубоком недоверии и отвращении к идеям Лассаля и Маркса относительно создания народного государства путем возведения пролетариата в степень господствующего сословия. «Над кем господствовать пролетариату?» — риторически вопрошал Бакунин. Над каким-то другим пролетариатом, например над крестьянской чернью, не пользующейся благорасположением марксистов? Или немцам господствовать над славянами, которые должны стать их рабами? И кто будет гос-

подствовать — «ученый-социалист»? Созданное таким образом мнимонародное государство станет, согласно Бакунину, весьма деспотическим вариантом управления народными массами со стороны новой и весьма немногочисленной «аристократии действительных или мнимых ученых».

Ситуацию в России он воспринимал как предреволюционную и связывал грядущую революцию с наличием особого народного идеала — боевого, бунтовского. Этому благоприятствует, в частности, всенародное убеждение, что вся земля принадлежит народу, орошающему и оплодотворяющему ее своим трудом, и право пользования землей принадлежит не лицу, а целой общине, разделившей ее временно между лицами. Квазиабсолютная автономия общинного самоуправления приводит к решительно враждебному отношению общины к государству (именно государство, считал Бакунин, окончательно раздавило и развратило русскую общину, и без того развращенную патриархальным началом).

Петр Алексеевич Кропоткин (1842—1921) — последний из плеяды всемирно известных пропагандистов анархистских взглядов и идей в России (наряду с Бакуниным, Толстым, Махайским, Махно). Он происходил из старинного княжеского рода. Свою общественную известность приобрел вначале в качестве многообещающего географа, геолога и этнографа и только после обращения к анархизму — в качестве историка и теоретика в области этических и социально-политических учений. Он стал создателем учения синтетической философии анархокоммунизма, основанного на принципе социальной кооперации и взаимопомощи. В этом смысле его концепция является весьма близкой некоторым современным кооперативным и этическим учениям более широкого социального содержания, а не одной только типичной манифестацией негативного отношения к государственной власти с ее притеснениями, несправедливостью и монополизмом. В его учении тесно переплетены представления о главенствующей роли взаимной помощи между людьми (наряду с дарвиновским «законом взаимной борьбы»), с идеями философии природы и геосоциологии (концепцией определяющей роли географической среды) и этическими воззрениями, основанными на правиле: не обращайся с человеком так, как не желаешь, чтобы обращались с тобой. Еще одним фундаментальным положением его социально-организационной анархической концепции является бентамовский целе-

полагающий тезис о наибольшем счастье для наибольшего числа, который, по мысли Кропоткина, должен претворяться на основе всеобщего равенства, из которого, в свою очередь, вытекает солидарность и взаимопомощь.

В области правоведения Кропоткин разделял мнение о необходимости обособления права от закона и полагал, что существуют естественные основы права (инстинкты), естественные права (включая право на минимум социальных благ — «право всех на довольство») и естественное право, основанное на обычае.

Историческое развитие государства Кропоткин связывал с возникновением поземельной собственности и стремлением сохранить ее в руках одного класса, который вследствие этого стал бы господствующим. Социально заинтересованными в такой организации стали, помимо землевладельцев, также жрецы, судьи, профессиональные и прославившиеся воины. Все они были настроены на захват власти. «Государство, в совокупности, есть общество взаимного страхования, заключенного между землевладельцем, воином, судьей и священником, чтобы обеспечить каждому из них власть над народом и эксплуатацию бедноты. Таково было происхождение государства, такова была его история, и таково его существо еще в наше время» («Современная наука и анархия»).

Государственная организация властвования находится в тесной взаимосвязи с правосудием и правом. Судебную власть Кропоткин относил к разряду важного основания для самых различных вариантов организации властвования в обществе, однако в отношении суда, назначаемого государством, он полагал, что суд и государство в таком случае становятся «необходимым последствием» друг друга (узаконенная месть, именуемая правосудием).

Главная особенность государственно-властной организации — это «правительственная централизация», или «пирамидальная организация». Это не просто организация в целях налаживания гармонии и солидарности в обществе, как разъясняется в университетских учебниках. **Историческая миссия государства свелась на практике к «поддержке эксплуатации и порабощения человека человеком».** Государственная организация власти вырабатывалась и усовершенствовалась на протяжении столетий, однако все это делалось ради того, чтобы «поддерживать права, приобретенные известными классами, и пользоваться трудом рабочих масс, чтобы расширить эти права и соз-

дать новые, которые ведут к новому закрепощению обездоленных граждан».

Анархическая критика государственной организации властвования своим острием была направлена против государства как формы приобщения к власти определенных социальных групп, как сверхбюрократизированного средоточия управления местной жизнью из одного центра, как формы **«присвоения многих отправлений общественной жизни в руках немногих».**

9. Народники

Народничество как особое идейно-политическое направление в русской политической и правовой мысли возникло под воздействием общественной неудовлетворенности результатами крестьянской реформы 1861 г. Исходными началами народнической программы стало отрицание капитализма как упаднического общественного строя и признание самодостаточности общинного крестьянского быта, способного к реформированию и прогрессу с помощью революционной народнической партии. Массовое «хождение в народ» демократически настроенной просвещенной молодежи в 1874 г. выявило организационную слабость народнического движения и настоятельную потребность в единой партийной организации. Такая организация была создана под названием «Земля и воля» (1876) и впоследствии распалась на две самостоятельные организации: на террористическую и заговорщическую «Народную волю» и радикал-реформистскую организацию «Черный передел». Теоретическое обоснование программ революционного народничества было сделано в произведениях заграничных идеологов-публицистов трех главных направлений в народничестве — пропагандистского (Лавров), заговорщического (Ткачев) и бунтарского (Бакунин).

Петр Лаврович Лавров (1823—1900), руководитель журнала «Вперед», основной и важнейшей задачей социалистов в России считал сближение с народом для «подготовления переворота, долженствующего осуществить лучшее будущее». В противоположность бакунистам, делавшим ставку на стихийность и «решение угадыванием» тех сложных и трудных задач, которые возникают при «установке нового общественного строя», Лавров особое значение придавал строгой и усиленной личной подготовке социалиста к полезной деятельности, его умению

завоевать доверие народа, его способности оказать помощь народу (в объяснении народных потребностей и в подготовлении народа к самостоятельной и сознательной деятельности).

О моменте готовности народа к перевороту должно «указать само течение исторических событий». И только после такого указания — указания самой минуты переворота — социалисты могут «считать себя вправе призвать народ к осуществлению этого переворота». Так в начале 70-х гг. среди русских социалистов произошло размежевание на «бакунистов» и «впередовцев» (лавристов). Лавров начинал сподвижником Н. Г. Чернышевского, имел отношение к первой «Земле и воле», входил в I Интернационал и в число учредителей II Интернационала, участвовал в делах Парижской коммуны и «Народной воли».

В обширном литературном наследии философа и руководителя политической эмиграции определенный интерес представляет работа «Государственный элемент в будущем обществе» (1875—1876). Лаврова при этом более всего интересуют различия между государством и обществом, а также вопросы относительно того, «насколько государственный элемент может существовать с развитием рабочего социализма в его окончательной цели и в подготовлении этой цели; насколько этот элемент может быть неизбежен в будущем обществе или в период подготовления и совершения революции, а также насколько привычки личностей, вырабатывающиеся в старом обществе, могут обусловить его напрасное и вредное внесение в организацию революционной партии, в окончательную революционную борьбу, наконец, в самый строй общества, которое придется воздвигнуть рабочему социализму на развалинах общественных форм, долженствующих быть разрушенными».

Современное государство, по толкованию Лаврова, один из самых сильных и опасных врагов делу социализма. И против него направлена значительная доля борьбы «организующегося рабочего социализма». Однако, замечает он, среди социалистов нет единого мнения относительно того, в какой мере будущему обществу придется отречься от «современного государственного предания». Лассальянцы свели борьбу с современным государством лишь к тому, чтобы захватить его, как есть, в свои руки и воспользоваться его наличными средствами для своих целей, в том числе и для подавления «врагов пролетариата». Другая проблема связана с тем, что Интернационал и в своих программных целях, и в практической деятельности выглядит

чем-то вроде государства, в частности «государством особого рода, именно *государством без территории,* с центральной властью Генерального совета, с разветвлениями, ему подчиненными в федеральных советах, в местных советах, в центральных органах союзов однородных ремесел, распространенных на разные страны, наконец, в элементарных социальных клеточках нового строя, в секциях. Этой грандиозной идее всемирного политического союза пролетариата с крепкою организациею явилась оппозиция с разных сторон».

Самой мощной оппозицией стали организации внутри Интернационала, в особенности тайный альянс, организованный Михаилом Бакуниным и входивший в открытый «Международный альянс социалистической демократии» вплоть до его разоблачения на Гаагском конгрессе Интернационала в 1872 г. Тайный альянс Лавров называет союзом, который предполагал «более централистическую, *более государственную власть,* чем представлял ее Генеральный совет (Интернационала), заимствуя у прежнего все средства тайных заговоров, все приемы тайных государственных канцеляций для борьбы против врагов». Таким образом, именно анархисты, так старательно рассуждающие о необходимости «окончательного искоренения принципа авторитета (власти)», уже приступили к созданию самой «энергической власти в среде современного социализма».

Отвечая на главный вопрос своего исследования — насколько государство (государственный элемент) может сосуществовать с рабочим социализмом? — Лавров утверждал, что нынешнее государство не может сделаться орудием торжества рабочего социализма. Поэтому для осуществления общественного строя по своим потребностям рабочий социализм должен разрушить современное государство и создать нечто другое.

Лаврова можно считать также автором одной из ранних версий антиутопии XX в., которая была написана в форме диалога о будущем государстве и описывает модель «государства знающего», где всепроникающий контроль государственной власти обеспечивается всезнающей полицией, использующей новейшие изобретения науки и техники.

Для русских народников 70—80-х гг. не было важнее и одновременно проблематичнее вопроса о путях обретения народом свободы и коренной перестройки старого мира от фундамента до возвышающихся над ним построек. Всеопределяющим, по выражению историка В. Богучарского, стал лозунг «В народ!».

Зачем и для чего? **Чтобы учить его, чтобы учиться у него, чтобы узнать на месте его нужды и потребности, чтобы на самом себе испытать его страдания, приобрести его доверие, чтобы «довести его до сознания лучшего, справедливейшего социального строя и необходимости бороться за этот строй»,** чтобы «разжечь существующие в нем революционные страсти и тем возбудить его немедленно же ко всеобщему восстанию». Однако последовали полицейские и судебные репрессии. Уцелевшие разрозненные кружки собрались в 1876 г. в Петербурге и создали общество «Земля и воля». Через два года это общество разделилось, и возникшая на базе этого разделения партия «Народная воля» провозгласила в качестве программной цели изменение политического строя отчасти путем завоевания политических свобод, но более всего — при помощи проведения практического политического террора.

Народовольцы считали себя социалистами и указывали в программных документах, что только на социалистическом начале человечество может воплотить в своей жизни свободу, равенство, братство, обеспечить общее материальное благосостояние и полное всестороннее развитие личности, а стало быть, и прогресс. При всем очевидном смешении революционных лозунгов XVIII в. с идеями утопических социалистов послереволюционной поры в программах народовольцев сказывалось новое, по сравнению с народниками 60-х гг., понимание социальных проблем (соединение крестьянского вопроса с рабочим вопросом), осознание ущербности предыдущих программ (бакунинского бунтарского анархизма, нечаевского казарменного деспотизма) и провозглашение задачи более тщательного обсуждения «будущей формы общественного строя».

По-новому стали пониматься и решаться проблемы конституционного устройства России в центре и на местах, а также вопросы борьбы за политическое и экономическое освобождение отдельных сословий и классов в их связи с народной свободой и социализмом как важнейшими целями социальной революции. Видную роль в дискуссии по этим вопросам сыграли «Политические письма социалиста», опубликованные в газете народовольцев известным публицистом **Н. К. Михайловским** под псевдонимом политического эмигранта, «русского, переболевшего всеми русскими болезнями» и наблюдающего за ходом событий из Швейцарии. Михайловский писал: «У нас политическая свобода должна быть провозглашена прежде, чем бур-

жуазия настолько сплотится и окрепнет, чтобы не нуждаться в самодержавном царе... Конституционный режим есть вопрос завтрашнего дня в России. Этот завтрашний день не принесет разрешения социального вопроса. Но разве вы хотите завтра же сложить руки?.. Век живи, век борись!»

Наиболее типичной выглядит позиция, которую в этом вопросе защищал **Андрей Иванович Желябов** (1851 — 1881). Он говорил: «Земля и орудия труда должны принадлежать всему народу, и всякий работник вправе ими пользоваться... Государственное устройство должно быть основано на союзном договоре всех общин... Личная свобода человека, т. е. свобода мнений, исследований и всей деятельности, снимет с человеческого ума оковы и даст ему полный простор. Свобода общины, т. е. право ее вместе со всеми общинами и союзами вмешиваться в государственные дела и направлять их по общему желанию всех общин, не даст возникнуть государственному гнету, не допустит того, чтобы безнравственные люди забрали в свои руки страну, разоряли ее в качестве разных правителей и чиновников и подавляли свободу народа, как это делается теперь».

10. Консерваторы

Русский консерватизм второй половины XIX в. возник на фоне либерально-прогрессистских и радикально-демократических теорий. Главной задачей этого направления стало обоснование теории «органического» развития народов и наций, а также обоснование плодотворной роли «народного духа», силой которого жив отдельный человек и в котором находит воплощение «органическое миросозерцание» народа. Своеобразие и неповторимость личности, согласно представлениям русских консерваторов, есть продукт породившей ее культурно-исторической реальности, «почвы». Философия и другие духовные явления также предстают **«органическим продуктом века и народа в связи с развитием государственных, общественных и моральных понятий»,** отмечал в этой связи поэт Аполлон Григорьев, один из первых разработчиков философии «почвенничества». Идея самобытности национальных культур, «органически» развивающихся во времени и пространстве, стала центральной в политико-теоретических обобщениях Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева.

Николай Яковлевич Данилевский (1822—1885) в книге «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому» (1869) развил теорию культурно-исторических типов человеческой цивилизации. Он считал, что никакие особые гарантии политических и гражданских прав невозможны, кроме тех, которые верховная власть захочет предоставить своему народу. Данилевский высмеивал идею «социального русского парламента», но в отличие от других неославянофилов высоко оценивал значение свободы слова, считая ее не привилегией, а естественным правом.

Данилевский стал зачинателем отечественной **сравнительной культурологии,** которая органично вмещала в себя не только социальную психологию отдельных народов, но также и определенным образом истолкованную политическую культуру. В полемике с утверждениями западных критиков о неспособности русского народа стать свободным народом он писал: «Едва ли существовал и существует народ, способный вынести и большую долю свободы, чем народ русский, и имеющий менее склонности злоупотреблять ею». Основу для такой уверенности он находил в привычках русского человека к повиновению, в его доверчивости к власти, в отсутствии властолюбия, в его «непритязательности, умеренности в пользовании свободой».

Константин Николаевич Леонтьев (1831 — 1891) более всего был озабочен опасностью перемен для самобытности и цельности народного организма, и прежде всего — опасностями надвигающегося эгалитарно-либерального прогресса. «Надо просить Царя, — писал Леонтьев, — чтобы он держал нас грознее». Пора перестать бояться страшных слов, раз дело идет о необходимости спасать Россию от грядущего зла. Надо не останавливаться и перед насилием, ибо без насилия нельзя.

Леонтьев разделял позицию автора «России и Европы» в том отношении, что вся история состоит всего лишь из смены культурных типов, причем каждый из них «имел свое назначение и оставил по себе особые неизгладимые следы». Обсуждая вопрос о возможности прогнозировать будущее различных культур (культурно-исторических типов, по Данилевскому), Леонтьев приходил к выводу, что такое прогнозирование может быть обоснованным и осуществимым. Он оговаривался при этом, что государственные организмы и целые культурные миры невозможно мерить несколькими годами, как жизнь организмов животных особей. Эпохи геологические измеряются ты-

сячелетиями, жизнь личная измеряется годами, жизнь историческая тоже имеет приблизительное мерило — век или полвека. Государственные организмы подчиняются циклу, который Леонтьев определяет в 1200 лет (современный философ и историк Л. Н. Гумилев сходный органический возраст обосновал для существования крупных этносов). Таким образом, отмечал он, у таких государств, как Англия, Германия, Франция и тем более Россия, остается еще некоторый срок для завершения этого цикла.

Леонтьев отвергал либеральный эгалитаризм, сближая и часто отождествляя его с анархизмом и с эгалитаризмом социалистов. В обсуждении перспектив последнего он предсказывал появление особого, «нового социалистического феодализма». Вот один из характерных для него приемов рассуждений: «Если... анархисты и либеральные коммунисты, стремясь к собственному идеалу крайнего равенства (который невозможен), своими собственными методами необузданной свободы личных посягательств должны рядом антитез привести общества, имеющие еще жить и развиваться, к большей неподвижности и весьма значительной неравноправности, то можно себе сказать вообще, что **социализм, понятый как следует,** т. е. не что иное, как **новый феодализм,** уже вовсе недалекого будущего, разумея под словом феодализм, конечно, не в тесном и специальном его значении романо-германского рыцарства, а в самом широком его смысле, т. е. в смысле глубокой неравноправности классов и групп, в смысле разнообразной децентрализации и группировки социальных сил, объединенных в каком-нибудь живом центре духовном и государственном; в смысле нового закрепощения лиц другими лицами и учреждениями, подчинение одних общин другими общинами, несравненно сильнейшими или чем-нибудь облагороженными (так, например, как были подчинены у нас в старину рабочие селения монастыря)». Современные ему коммунисты и социалисты предстают теми же либералами, только нацеленными на крайние меры и приемы действий — «до бунта и преступлений», что является, по сути дела, доведением либерально-эгалитарного принципа до его «крайности» (в незавершенной работе «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», 1872—1884).

Обсуждая тему «русской государственности», Леонтьев склонен выводить ее природу из византийского и отчасти европейского наследия. О ее несовершенствах он писал так: «Мы

создали великое государство; но в этом Царстве почти нет своей государственности; нет таких своеобразных и на других влияющих своим примером внутренних политических отношений, какие были в языческом Риме, в Византии, в старой монархической (и даже наполеоновской) Франции и в Великобритании». Те же слова могут быть отнесены и в адрес русского права. «Русское право в наше время есть право европейское, слегка окрашенное византизмом там, где государственность соприкасается с религией».

Оценки ситуации в России и Европе строились Леонтьевым на основе анализа тенденций и общих закономерностей жизни государственных организмов, которые они обнаружили в ходе социальной истории. В начале развития государства всего сильнее проявляет себя аристократическое начало, в середине жизни государственного организма появляется тенденция к единоличной власти и лишь **«к старости и смерти воцаряется демократическое, эгалитарное и либеральное начало». В** российской истории — «великорусской жизни и государственной жизни» — он видел глубокое проникновение византизма, т. е. единства сильной государственности с церковью. «Я хочу сказать, что царизм наш, столь для нас плодотворный и спасительный, окреп под влиянием православия, под влиянием византийских идей, византийской культуры. Византийские идеи и чувства сплотили в одно тело полудикую Русь».

Последующие выводы Леонтьева из этого обобщения были весьма категоричными — «византизм как система византийских идей и институтов, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами», создала наше величие; изменяя этому византизму, мы погубим Россию; перед угрозой надвигающегося западного эгалитаризма следовало бы «подморозить прогресс».

Леонтьев закончил свой жизненный путь монахом Троице-Сергиевой лавры и похоронен в Гефсиманском скиту. По своей мировоззренческой ориентации он был не хилиастом, ожидающим скорого пришествия спасительного Царствия Божьего, но эсхатологически настроенным мыслителем, предчувствующим конец истории. Все здешнее должно погибнуть, поэтому тщетны младенческие восторги и мечты о благом будущем грядущих поколений. Совпадая с реализмом, с грубым и печальным, но глубоким опытом веков, Церковь говорит сегодня: «блаженны миротворцы», ибо неизбежны распри; «блаженны алчущие и жаждущие правды», ибо правды всеобщей здесь не будет (сы-

тый не алчет, упоенный не жаждет); «блаженны милостивые», ибо всегда будет кого миловать: униженных и оскорбленных кем-нибудь, равно богатых или бедных, и даже наших собственных оскорбителей. Христианство нередко даже обиду называет наказанием Божиим, когда говорит о том, что вот эта обида тебе полезна, рукой неправедного человека наказал тебя сам Бог, и потому надобно терпеть и заботиться практически лишь о ближайших делах, а сердечно — лишь о ближних людях. «Что же остается в здешнем и сегодняшнем мире?» — задает вопрос философ и отвечает: «Горести и обиды, бури страстей, преступления, ревность, зависть, угнетения, ошибки — с одной стороны, а с другой — неожиданные утешения, доброта, прощение, отдых сердца, порывы и подвиги самоотвержения, простота и веселость сердца! Вот жизнь, вот единственно возможная на этой земле и под этим небом гармония».

Идеи и взгляды Леонтьева не оставили равнодушными отечественных философов самой разной ориентации, таких, как В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Л. И. Шестов и др. Похвалу человеку, стоявшему в стороне от столбового тракта «общественной жизни», но не в стороне от никогда не прекращающейся «борьбы идей», весьма своеобразно сформулировал В. В. Розанов: «В душе его было окно, откуда открывалась бесконечность».

Согласно представлениям **Константина Петровича Победоносцева** (1827—1907), в основе исторических изменений права — от первоначальной простоты к постепенной индивидуализации — лежит внутренне присущая правовой форме идея. Таким образом, для правовой формы характерен не только естественный процесс зарождения и возможного отмирания, но также процесс «одухотворения» права внутренней идеей, которая и делает возможным совершенствование правовой формы. Тем самым в истолковании Победоносцевым исторических изменений в праве используются не только приемы органицистического подхода, но и метафоры телеологического назначения.

По разъяснению Победоносцева, онтологический элемент предстает в праве неким идеально-догматическим образованием, поэтому логически допустимо воспринимать историческое движение права не только как процесс историко-органицистский, но также как изменяющееся взаимодействие идеально-догматического и эмпирического элементов в субстанциональном содержании права.

Определенные трудности возникают в усвоении третьего компонента правопонимания Победоносцева — эмпирического измерения права. В самом общем виде можно согласиться с положением русского правоведа о том, что учет эмпирического своеобразия общественного быта в законодательстве есть важнейшее условие эффективного осуществления права. Однако при этом он утверждает, что **«законы должны быть не сочиненные, а соответственные с жизнью».** Эта позиция внутренне противоречива, поскольку она, высоко оценивая сами законы государства, в то же время фактически противоречит реальному смыслу и содержанию законотворчества как дела творческого, разумного и как деятельности, отмеченной печатью социального и интеллектуального изобретательства.

Концепция государственного управления Победоносцева тесно увязывается с истолкованием верховной власти монарха как верховного законодателя, правителя и судьи. Для нее характерен также акцент на недопустимости как узурпации верховной власти со стороны так называемых управительных властей (к их разряду относили и независимую судебную власть), так и признания монарха нравственно ответственным за деятельность управительных властей. Здесь важно отметить известную непоследовательность Победоносцева в вопросе о разделении властей: он был в принципе против равновесного обособления и автономности трех властей, но признавал при этом необходимость обособления власти судебной от власти административной.

Среди великих русских писателей XIX в., оставивших заметный след в истории социальной и политической мысли, значительное место принадлежит **Ф. М. Достоевскому** (1821—1881). Это он произнес слова о том, что **«у нас — русских две — родины: наша Русь и Европа»** (в заметке по поводу кончины Жорж Санд). Позднее Достоевский значительно изменил это мнение, особенно после поездки в Европу, и стал солидаризироваться с И. С. Аксаковым в восприятии Европы как «кладбища», признавая ее не только «гниющей», но уже «мертвой» — разумеется, для «высшего взгляда». Однако его отрицание не выглядело окончательным — он сохранял веру в возможность «воскрешения всей Европы» благодаря России (в письме к Страхову, 1869 г.).

Такой взгляд во многом предопределялся размышлениями над внутренней стороной европейской жизни, над ее цивилиза-

цией. «Цивилизация, — писал он, — вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений... и ничего больше». При этом с ростом цивилизации никак не возрастают нравственные силы человечества, и в итоге, отвергнув Христа, европейская цивилизация **«оставляет человека с его бессильной и бесплодной свободой, как бы обнажает хаос, который таится в человеке; цивилизация не в силах справиться с теми трудностями,** которые она же сама и создает».

Отсюда глубокое недоверие Достоевского к социализму, базирующемуся на предположении о возможности переделать человеческую природу, создать «нового человека». Поэтому социализм для него всецело покоится на насилии (к этой мысли писатель приходит не сразу). Утопичность и фантастичность социализма он воспринимал как мнимое преодоление европейской нравственной трагедии. Равным образом он критически оценил и русский революционный активизм конца 60-х гг. В романе «Бесы» можно увидеть и осуждение уже имевшего место революционного авантюризма, и предостережение против любой революции, и общий вывод о несовместимости справедливости и братства с революционным социализмом.

Достоевским остро поставлен и освещен вопрос о соотношении материальных и духовных потребностей человека в процессе радикальных социальных перемен, об их противоречивости, которая находит проявление в противоречии между «хлебом и свободой». В знаменитой главе «Великий инквизитор» из романа «Братья Карамазовы», об антикатолической и антисоциалистической направленности которой написана целая библиотека философской полемики, наиболее отчетливо выражено осуждение перспективы добровольно-рабского отвержения моральности и свободы (по причине слабосильности человеческого духа) — в пользу получения хлеба насущного. Эта перспектива изложена устами заинтересованного в ней Великого инквизитора, и характеризует она его взаимоотношения с будущими своими подданными: «Никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: лучше поработите нас, но накормите нас. Поймут, наконец, сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою! Убедятся тоже, что не могут быть и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики...

Но под конец они-то станут и послушными. Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов, за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу и над ними господствовать, — так ужасно им станет под конец быть свободными».

Русская религиозно-философская мысль в лице В. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, а позднее С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева предприняла весьма оригинальную попытку синтезировать все современные им идеи о роли России во всемирно-историческом процессе и об особенностях усвоения ценностей европейской культуры. Осуществление этого замысла на практике все же отмечено печатью односторонности: у Достоевского в силу преобладания почвенных ориентаций, у Соловьева в силу утопичности замыслов, у Бердяева в силу обнаруженной им и сильно преувеличенной «глубокой антиномии» в русской жизни и русском духе.

11. Б. Н. Чичерин

Борис Николаевич Чичерин (1828—1904) — выдающийся русский юрист, один из ярких представителей либеральной политико-правовой мысли в России. К числу его основных произведений относятся: «Опыты по истории русского права» (1858), «История политических учений» (1869—1902, ч. 1—5), «Собственность и государство» (1882—1883, ч. 1—2), «Философия права» (1900), «Вопросы политики» (1903). Особо следует отметить, что именно Чичерин первым начал в конце 60-х гг. XIX в. читать курс лекций под названием «История политических учений» в Московском университете.

Философские и государственно-правовые воззрения Чичерина находились под заметным влиянием идей Гегеля. Вместе с тем как оригинальный мыслитель он предпринял попытку совершенствования философии объективного идеализма и свою позицию называл **универсализмом.** При этом Чичерин заметно трансформировал гегелевскую концепцию философии, используя (в духе кантианства) принципы априоризма, автономных «начал» и индивидуализма.

Чичерин трактует разум как «закон всякого бытия»: «Разум есть верховное определяющее начало как в субъективном, так и в объективном мире, как в сознании, так и в бессознательном». Единство разума и бытия есть Абсолютное как Бог. Абсолют-

ное обнаруживается повсюду, законы разума и внешнего мира едины. **Рационализм и реализм соединяются в универсализм.** С позиций такой метафизической концепции философии Чичерин критиковал эмпиризм, материализм, позитивизм, дарвинизм, утилитаризм и соответствующие трактовки права и государства.

Вытеснение метафизики позитивистскими учениями во второй половине XIX в. привело, по оценке Чичерина, к упадку философии права, которая ранее занимала «выдающееся место в ряду юридических наук» и была «одним из важнейших предметов преподавания в университетах». Своей **метафизической философией права** Чичерин и стремился содействовать возрождению былой значимости этой научной дисциплины.

Философские основания права, по оценке Чичерина, должны служить **руководящими началами практики.** Необходимость и глубокий смысл философии права, отмечал он, обусловлены тем, что «область права не исчерпывается положительным законодательством».

Положительные законы могут быть хорошими или дурными. Они, следовательно, нуждаются в оценках, в том числе и со стороны законодателя. «Чем же, — продолжает Чичерин, — должен руководствоваться законодатель при определении прав и обязанностей подчиняющихся его велениям лиц? Он не может черпать руководящие начала из самого положительного права, ибо это именно то, что требуется оценить и изменить; для этого нужны иные, высшие соображения. Он не может довольствоваться и указаниями жизненной практики, ибо последняя представляет значительное разнообразие элементов, интересов и требований, которые приходят в столкновение друг с другом и между которыми надобно разобраться. Чтобы определить их относительную силу и достоинство, надобно иметь общие весы и мерило, то есть руководящие начала, а их может дать только философия».

Для разумного установления в законе прав и обязанностей лиц, подчеркивал Чичерин, необходимо знание того, «что есть право, где его источник и какие из него вытекают требования». Эти проблемы тесно связаны с человеческой личностью, так что их уяснение, в свою очередь, требует исследований природы человека, ее свойств и значения. Подобные вопросы относятся к **сфере философии права.** «Отсюда, — заключает Чичерин, — та важная роль, которую играла философия права в развитии евро-

пейских законодательств. Под влиянием вырабатываемых ею идей разрушался завещанный веками общественный строй и воздвигались новые здания. Достаточно указать на провозглашенные философией XVIII века начала свободы и равенства, которые произвели Французскую революцию и имели такое громадное влияние на весь последующий ход европейской истории».

В условиях господства позитивизма единственным руководящим началом всякого знания и всякой деятельности был признан опыт. Однако такой «реализм, лишенный идеальных, то есть разумных, начал, остается бессильным против самых нелепых теорий». На этой почве, согласно Чичерину, и распространяется социализм. «Самое понятие о праве, — отмечал он, — совершенно затмилось в современных умах. Оно было низведено на степень практического интереса, ибо для идеальных начал не остается более места».

С этих позиций Чичерин критиковал Р. Иеринга за его трактовку права как «политики силы» и низведение права на «степень интереса», а также представителей тогдашней русской психологической (Петражицкий) и социологической (Кареев) школ права за их юридико-позитивистские воззрения.

Путеводной нитью для возрождения и утверждения философии права, подчеркивал Чичерин, может служить «самое движение философской мысли в ее отношениях к общественной жизни». Обращаясь к истории философии права Нового времени, Чичерин выделяет **четыре главные школы: общежительную, нравственную, индивидуальную и идеальную.** Высшее развитие философско-правовой мысли, согласно его оценке, представлено **идеальной школой,** к которой «должна примыкать возрождающаяся потребность философского понимания».

Среди представителей идеальной школы Чичерин особо выделяет И. **Канта** и Г. Гегеля, творчество которых заслуживает самого внимательного изучения юриста. Причем Гегель, согласно Чичерину, восполнил «еще чисто индивидуалистическую точку зрения» Канта «развитием объективных начал нравственного мира, осуществляющихся в человеческих союзах. Через это все умственное здание человеческого общежития получило такую цельность и стройность, какие оно никогда не имело ни прежде, ни после. И эта логическая связь не была куплена ценою насилования фактов; напротив, чем более юрист,

изучающий свою специальность, знакомится с фактами, тем более он убеждается в верности и глубине определений Гегеля».

Отмечая определенные недостатки гегелевской философии права, Чичерин вместе с тем считал, что именно она должна быть взята за **основу возрождающейся философии права** для выхода из сложившейся ситуации. Поэтому, писал он, «мы должны примкнуть к Гегелю, который представляет последнее слово идеалистической философии. Наука тогда только идет твердым шагом и верным путем, когда она не начинает всякий раз сызнова, а примыкает к работам предшествующих поколений, исправляя недостатки, устраняя то, что оказалось ложным, восполняя пробелы, но сохраняя здоровое зерно, которое выдержало проверку логики и опыта. Именно это я и старался сделать...».

В своем **правовом учении** Чичерин стремится к синтезу представлений о человеке как существе метафизическом и вместе с тем общежительном. Высшее достоинство человека как носителя Абсолютного начала, согласно Чичерину, лежит в том, что «человек, по природе своей, есть существо сверхчувственное, или **метафизическое,** и, как таковое, имеет цену само по себе и не должно быть обращено в простое орудие. Именно это сознание служит движущей пружиной всего развития человеческих обществ. Из него рождается **идея права,** которая, расширяясь более и более, приобретает, наконец, неоспоримое господство над умами». Но человек одновременно — существо **общежительное** и, живя в обществе, находится в постоянном столкновении с другими людьми, каждый из которых стремится расширить сферу своей свободы. «Отсюда, — заключает Чичерин, — необходимость определить, что принадлежит каждому, и установить известные правила для решения споров. Таково происхождение права. Оно возникает уже на первоначальных ступенях человеческого общежития и идет, разрастаясь и осложняясь, до самых высших. **Право как взаимное ограничение свободы под общим законом** составляет неотъемлемую принадлежность всех человеческих обществ».

В человеческом общежитии, согласно Чичерину, присутствуют **два противоположных элемента:** «духовная природа личности состоит в свободе; общественное начало как ограничение свободы выражается в законе. Поэтому основной вопрос заключается в отношении закона к свободе». Это **отношение закона к свободе** может быть двояким — принудительным (государ-

ственный закон) и добровольным (нравственный закон). «Первое, — поясняет Чичерин, — касается внешних действий, составляющих область внешней свободы, которая одна подлежит принуждению; второе обращается к внутренним побуждениям, истекающим из свободы внутренней. Из первого рождается **право;** второе составляет источник **нравственности».**

Чичерин выступает **против смешения права и нравственности,** за их трактовку в качестве самостоятельных начал, хотя он считает, что юридический закон и нравственный закон имеют общий источник — признание человеческой личности. «Право, — подчеркивает он, — не есть только низшая ступень нравственности, как утверждают морализирующие юристы и философы, а самостоятельное начало, имеющее свои собственные корни в духовной природе человека. Эти корни лежат в потребностях человеческого общежития». И вытекающие из общежития «юридические законы независимы от нравственных». Но в плане взаимодействия права и нравственности Чичерин отмечает, что «нравственность служит иногда восполнением права» и там, где юридический закон оказывается недостаточным, «нравственность может требовать совершения действий по внутреннему побуждению, например, при исполнении обязательств, не имеющих юридической силы».

Свое определение права Чичерин формулирует так: *«Право есть внешняя свобода человека, определяемая общим законом».* В отличие от нравственности, подчеркивает он, право есть начало принудительное.

По поводу **соотношения положительного и естественного права** и направлений влияния второго на первое Чичерин замечает: «Положительное право развивается под влиянием теоретических норм, которые не имеют принудительного значения, но служат руководящим началом для законодателей и юристов. Отсюда рождается понятие о праве естественном, в противоположность положительному. Это — не действующий, а потому принудительный закон, а система общих юридических норм, вытекающих из человеческого разума и долженствующих служить мерилом и руководством для положительного законодательства. Она и составляет содержание философии права». Философию права Чичерин, таким образом, понимает как **философию естественного права.**

Общим разумным естественно-правовым началом, которое служит руководством как для установления закона, так и его

осуществления, по Чичерину, является *«правда,* или *справедливость»*. Право и правда проистекают из одного корня. «И все законодательства в мире, которые понимали свою высокую задачу, — отмечает Чичерин, — стремились осуществить эту идею в человеческих обществах».

Правда (справедливость) связана с началом **равенства.** «Справедливым, — пишет Чичерин, — считается то, что одинаково прилагается ко всем. Это начало вытекает из самой природы человеческой личности: все люди суть разумно-свободные существа, все созданы по образу и подобию Божьему и, как таковые, равны между собой. Признание этого коренного равенства составляет высшее требование правды, которая с этой точки зрения носит название *правды уравнивающей»*.

Со ссылкой на римских юристов Чичерин отмечал, что **правда** состоит в том, чтобы **каждому воздавать свое.** При этом он, следуя Аристотелю, различает правду уравнивающую (с принципом арифметического равенства) и правду распределяющую (с принципом пропорционального равенства).

В целом **равенство** трактуется Чичериным как формальное юридическое равенство, как равенство перед законом. С этих позиций он критикует социалистические идеи и отмечает, что «материальное равенство» неизбежно ведет к полному подавлению человеческой свободы, к обобществлению имуществ, к обязательному для всех труду, к «деспотизму массы».

Принцип **арифметического равенства,** по Чичерину, действует в сфере гражданской, в области частных отношений и частного права, а принцип **пропорционального равенства** — в сфере политической, в области публичного права. Но эти два начала, по Чичерину, не противоречат друг другу. Причем с позиций индивидуализма Чичерин (в противоположность гегелевской трактовке) подчеркивает, что начало распределяющей справедливости (и политическая сфера) не господствует над людьми и над частными отношениями: распределяющая справедливость (как идеальное и высшее начало) получает свое бытие от уравнивающей справедливости — от признания лица свободным и самостоятельным субъектом. «Там, где государственное начало поглощает в себе частное или значительно преобладает над последним, это отношение может дойти до полного уничтожения гражданского равенства, с чем связано непризнание лица самостоятельным и свободным деятелем во внешнем мире. Это и есть точка зрения крепостного права».

По поводу прирожденных и неотчуждаемых прав человека Чичерин придерживался позиции Канта, который утверждал, что **прирожденное человеку право только одно, а именно — свобода:** все остальное заключено в ней и из нее вытекает. Данное положение Чичерин трактует в том смысле, что человеческая свобода — явление историческое, а не природное, т. е. это гражданская свобода, подчиненная общему закону.

Признание человека свободным лицом Чичерин характеризует как величайший шаг в историческом движении гражданской жизни и достижение той ступени, когда гражданский порядок становится истинно человеческим. Многие народы положили эту идею в основу своего гражданского строя. Имея в виду отмену крепостного строя в России, Чичерин писал: «У нас этот великий шаг совершился позднее, нежели у других европейских народов, и это служит несомненным признаком нашей отсталости не только в умственном, но и в гражданском отношении; а так как признание в человеке человеческой личности составляет также и нравственное требование, то и с этой стороны нам нечего величаться перед другими. Новая эра истинно человеческого развития начинается для России с царствования Александра Второго». Недостаточно, однако, подчеркивал он, провозгласить начало свободы, необходимо провести его в жизнь со всеми вытекающими из него последствиями.

Эти представления о свободе человека Чичерин конкретизирует, следуя гегелевской схеме, в учении о собственности как «первом явлении свободы в окружающем мире», а также при освещении вопросов договора и нарушения права.

После анализа проблем внутренней свободы в учении о нравственности Чичерин, по логике гегелевской философии права, от субъективной нравственности переходит к сфере объективной.

При трактовке проблем нравственности Чичерин в отличие от гегелевской трактовки этой сферы (семья — гражданское общество — государство) говорит о четырех разных союзах: **семье,** затем о двух противоположных самостоятельных сферах — **союзе гражданском** (т. е. о гражданском обществе, сфере внешней свободы индивидов) и **союзе церковном** (сфере внутренней свободы и совести, взаимодействия человека с Абсолютом и исполнения нравственного закона) и, наконец, о четвертом союзе — **государстве,** которое «представляет высшее сочетание про-

тивоположных начал, а с тем вместе и высшее развитие идеи общественных союзов».

Эти четыре общественных союза Чичерин трактует как формы развития и выражения четырех формальных начал всякого общежития — власти, закона, свободы и цели (блага союза). Причем полное развитие идеи общежития предполагает независимое и самостоятельное бытие этих четырех начал и союзов в общей системе человеческих союзов. Своего высшего развития «идея человеческого общества» достигает в государстве, которое выражает «высшее единство» тех элементов общежития, которые в менее развитой и односторонней форме представлены в предшествующих союзах (в семье, гражданском обществе и церкви). С учетом этого Чичерин определяет **государство** как «союз народа, связанного в одно юридическое целое, управляемое верховной властью для общего блага».

Вместе с тем Чичерин, стремясь преодолеть гегелевскую трактовку семьи и гражданского общества как подчиненных моментов государственного целого, подчеркивает, что в своих отношениях с другими союзами государство «не поглощает в себе всех остальных, а только воздвигается над ними как высшая область, господствующая над ними в сфере внешних отношений, но оставляющая им должную самостоятельность в принадлежащем каждому круге деятельности». Кроме того, у Чичерина речь идет о союзе живых лиц, а не об учреждениях. «Человеческие общества, — подчеркивал он, — суть не учреждения, а союзы лиц... В этом именно и состоит существо духа, что орудиями его являются разумные и свободные лица. Они составляют самую цель союзов. **Не лица существуют для учреждений, а учреждения для лиц.** От них исходит и совершенствование учреждений».

Идея государства осуществляется постепенно во всемирной истории.

Для всего **Древнего мира,** отмечает Чичерин, характерна «первоначальная слитность всех сторон общественной жизни»: на этой стадии государство непосредственно сливается с гражданским и религиозным обществом. Если на востоке эта слитность приобретает исторически долгосрочное существование в форме неподвижного теократического государства, то в Древней Греции и Древнем Риме государство довольно быстро (с падением власти ранних царей — носителей теократического начала) становится светским.

В **Средние века** в странах христианской Европы, согласно трактовке Чичерина, наступает новый период: государство, разлагаемое гражданским обществом и церковью, «исчезло». Средневековый мир, по его словам, разделился на две половины, управляемые противоположными началами: светская область — частным правом, духовная — нравственно-религиозным. Над ними не было высшего союза (т. е. государства), устанавливающего единство. Роль государства в таких условиях выполняют, с одной стороны, «гражданское общество, поглотившее государство» и занявшее «место государства», а с другой — церковь, которая «в эти времена неустройства заменяет собою исчезнувшее государство» и приобретает «обширную гражданскую власть».

Возрождение государства как «высшего союза, представляющего общественное единство и сдерживающего противоборствующие стремления» происходит в **Новое время.** Под восстановлением государства при этом подразумевается формирование централизованных государств Нового времени.

В целом суждения Чичерина об «исчезновении» государства в Средние века и его «возрождении» в Новое время находятся под определенным влиянием гегелевской концепции развития идеи государства во всемирной истории. Но при этом Чичерин несколько односторонне и преувеличенно (в сторону «исчезновения» средневекового государства) трактует, в частности, положения Гегеля о том, что в Средние века раздробленные и децентрализованные государства обладали лишь внешним суверенитетом, но не имели внутреннего (внутригосударственного) суверенитета, тогда как в Новое время впервые в истории возникает новый тип государства (новое формообразование государства), которого не было в прежние эпохи истории, а именно — подлинная монархия в виде централизованного национального государства (с внутренним и внешним суверенитетом). Причем подлинная монархия Нового времени по своей идее (развитости понятия государства и формам осуществления данного понятия в объективной действительности) — это парламентско-представительная (конституционная) монархия, т. е., по оценке Гегеля (кстати говоря, и Чичерина), исторически высшая ступень и наиболее разумная форма в развитии идеи государства.

Сопоставляя положение дел в Средние века на Руси и на Западе, Чичерин подчеркивал «глубокое тождество основных начал» их бытия: «И здесь, и там все средневековое общество зи-

ждется на началах частного права». Одинаковым образом протекает и процесс возрождения государства: «На Западе и в России государство возрождается одновременно. И ступени развития, и самые формы власти в обеих половинах Европы одинаковы. Тот же абсолютизм водворяется всюду на развалинах средневекового порядка». И на Западе, и в России монархическое начало, которое в Новое время «создает государственное единство и устраивает политический организм, независимый от частных интересов, родов и сословий», выросло из средневековой княжеской власти.

Наряду с этими общими чертами Чичерин отмечал и особенности процесса возрождения и развития государства на Западе и в России. При этом он исходил из общеметодологического положения о том, что «каждому гражданскому порядку соответствует порядок политический». В соответствии с таким подходом Чичерин трактовал особо активную роль и крайний абсолютизм государства в России (по сравнению с Западом) как следствие **неразвитости** средневекового гражданского общества в стране (низкий уровень общественной самодеятельности и самоорганизации населения, слабое развитие общественных связей, союзов и вольных общин, отсутствие городского сословия и т. д.). «То *общественное* устройство, — отмечал Чичерин, — которое на Западе установилось само собою, деятельностью общества, вследствие взаимных отношений разнообразных его элементов, в России получило бытие от государства». При этом правительство руководствовалось **государственными потребностями,** а не интересами модернизации и развития гражданского общества. «Создавши государственное единство, московские государи не стали разрушать или переделывать на новый лад элементы средневековой жизни; они только укрепили их, заставив подчиниться общественной власти».

Чрезмерному усилению роли государства в России содействовали, согласно трактовке Чичерина, и крайне неблагоприятные **географические и геополитические факторы.** В этой связи он, в частности, писал: «Громадность государства, скудость народонаселения, однообразие условий, земледельческий быт, трудность сношений с Европою и доступность азиатским ордам в высшей степени затрудняли внутреннее объединение народа и развитие в нем самодеятельности. Восполнить эти недостатки могла только крепкая власть, которая, стоя на вершине, давала единство государству и направляла общественные силы».

Также и в последующие периоды истории России государство, согласно Чичерину, было той основной силой, которая осуществляла «сверху» все преобразования в стране и обществе. Чичерин считал, что и назревшие буржуазные преобразования в России (преодоление остатков феодального строя, переход к буржуазным экономическим отношениям, к конституционной монархии и т. д.) должны осуществляться государством посредством постепенных либеральных реформ «сверху».

Эти положения Чичерина и сходные представления К. Д. Кавелина и С. М. Соловьева об особом месте и значении государства в истории России составили идейно-теоретическую основу сформировавшейся в русской историографии уже в 50-х гг. XIX в. **«государственной школы».** Чичерин и другие представители этой школы были либералами-западниками. Критикуя взгляды славянофилов, Чичерин писал: «Россия — страна европейская, которая не вырабатывает неведомых миру начал, а развивается, как и другие, под влиянием сил, владычествующих в новом человечестве. Сближение с Европою было для нее жизненной необходимостью». Важнейшим ориентиром на европейском пути развития России являются, по Чичерину, введение в стране политических и гражданских свобод, формирование представительных учреждений.

В своем анализе различных **форм государства** — абсолютизма, аристократии, демократии и конституционной монархии — Чичерин подчеркивал их зависимость от соответствующих социально-исторических условий. Отмечая историческую роль **абсолютизма** в эпоху «возрождения новых государств из хаоса средневековых сил», Чичерин вместе с тем подчеркивает, что эта форма правления исключает общегражданские и политические свободы. Для абсолютизма характерно господство официальной лжи и полнейшего произвола.

Аристократия как правление «лучших людей, или способнейшей части общества» расценивается Чичериным как вполне правомерная форма государства. Но она не годится для современных (буржуазных) условий: «Она может держаться только там, где юридическое преимущество совпадает с естественным превосходством. Как же скоро образование и достаток развиваются и в других классах, так последние естественно требуют участия в правлении, а это рано или поздно ведет к падению аристократии или смешению ее с другими элементами».

Признавая большие исторические достоинства **демократии** (свобода и равенство граждан перед законом, владычество общего интереса и т. д.), Чичерин отмечает и ее недостатки (склонность к чрезмерной свободе, некомпетентное правление, засилье партийных клик, бесчестные выборы и т. д.). Весьма положительно он оценивает умеренную форму демократии: «Умеренная демократия, уважающая свободу, которая составляет самое ее основание, и дающая отпор всем разнообразным стремлениям общества, может быть весьма хорошей политической формой, способной удовлетворить самые высокие потребности человека». Напротив, «необузданная демократия, не знающая сдержек и преувеличивающая свое начало, составляет один из худших образов правления». В целом демократия как форма государства, по мнению Чичерина, уже сыграла свою историческую роль. «Нынешний век, — писал он в XIX в., — был периодом ее роста; будущее, без сомнения, представит картину ее упадка».

Как высшую форму развития идеи государства Чичерин, подобно Гегелю, трактует **конституционную монархию.** Такую монархию Чичерин рассматривает как смешанную форму правления, где «монархия представляет начало власти, народ или его представители — начало свободы, аристократическое собрание — постоянство закона, и все эти элементы, входя в общую организацию, должны действовать согласно для достижения общей цели».

Характеризуя разделение власти на законодательную, правительственную и судебную, Чичерин писал: «Высшая цель государства, состоящая в утверждении законного порядка, достигается системою независимых друг от друга властей, равно исходящих от верховной власти, но взаимно ограничивающих и воздерживающих друг друга». При этом Чичерин различает две ступени развития конституционной монархии — дуалистическую монархию (здесь монарх обладает всей полнотой исполнительной власти) и парламентскую монархию как «высший цвет конституционной монархии» (здесь правительство формируется парламентом).

Применительно к России Чичерин с позиций **охранительного либерализма** («либеральные меры и сильная власть») считал, что на пути от абсолютизма к парламентарной конституционной монархии следует предварительно пройти такие этапы преобразований, как учреждение сперва двухпалатного законосо-

вещательного собрания, а затем и дуалистической монархии с законодательным собранием. «Русский народ, — подчеркивал Чичерин, — должен быть призван к новой жизни утверждением среди него начал свободы и права. Для того, чтобы Россия могла идти вперед, необходимо, чтобы произвольная власть заменилась властью, ограниченною законом и обставленную независимыми учреждениями... Рано или поздно, тем или другим путем это совершится, но это определенно будет, ибо это лежит на необходимости вещей. Сила событий неотразимо приведет к этому исходу. В этом состоит задача двадцатого столетия».

В сфере международных отношений Чичерин, придерживаясь в целом **гегелевских** представлений о межгосударственных отношениях, международном праве и войне, вместе с тем в **кантианском** духе (с позиций безусловного нравственного закона) критикует «торжество голого права силы» и выступает за «установление более или менее нормального строя в международных отношениях». Вместо старой системы, основанной на **«равновесии государственных сил»,** по мысли Чичерина, требуется новая система, основанная на **«равновесии народных сил»,** но для этого «надобно, чтобы каждой народности предоставлено было право располагать своею судьбою по собственному изволению, или образуя самостоятельное государство, или примыкая к тому отечеству, с которым она связана своими чувствами и интересами».

Творчество Б. Н. Чичерина — заметная веха в истории политико-правовых учений. Своей философией права, критикой юридического позитивизма, либеральной концепцией государства и права, защитой свободы личности он внес существенный вклад в обновление и развитие юридических и философско-правовых исследований в России. Его идеи обогатили отечественную юридическую и общественную мысль.

12. В. С. Соловьев

Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900) — выдающийся русский философ и религиозный мыслитель, один из крупных представителей нравственного учения о праве и государстве. Его философско-правовые воззрения изложены в таких работах, как «Значение государства» (1895), «Право и нравственность» (1897), «Оправдание добра» (1895) и др.

Государство и право как исторически складывающиеся и развивающиеся формы общественной жизни людей одновременно обладают, согласно учению Соловьева, также и нравственными свойствами и функциями, выполняют задачи, необходимые для нравственной организации человечества. Как нравственно необходимые формы общежития государство и право трактуются им в качестве необходимого связующего звена между общественной практикой и идеей нравственности (высшими, идеальными требованиями нравственного сознания).

В общеметодологическом плане Соловьев — в духе гегелевской диалектики — исследует соотношение исторического и логического в сфере права и государства, отмечает аспекты их взаимосвязи и вместе с тем выступает против их смешения и подмены теории права и государства их историей. «Какие бы исторические формы ни принимали правовые отношения, — подчеркивает он, — этим нисколько не решается вопрос о сущности самого права, о его собственном определении. Между тем весьма обычно стремление заменить теорию права его историей». Такую замену он расценивает как частный случай той весьма распространенной «ошибки мышления, в силу которой происхождение или генезис известного предмета в эмпирической действительности принимается за саму сущность этого предмета, исторический порядок смешивается с порядком логическим и содержание предмета теряется в процессе явления».

С этих позиций Соловьев критикует взгляды представителей как исторической школы права, так и договорной теории за односторонний характер их подходов, абсолютизацию в них того или иного аспекта и момента истории происхождения и развития государства и права. Если представители договорной теории исходят из одного «отвлеченного положения» (право — результат сознательного договора между отдельными лицами), то представители исторической школы права исходят из другого «отвлеченного положения» (всякое право — продукт естественного, органического развития народного духа).

Отвергая эти односторонние крайности, Соловьев подчеркивает, что «история человечества только в начатках своих может быть признана как чисто органический, т. е. рядовой, безличный процесс, дальнейшее же направление исторического развития знаменуется именно все большим и большим выделением личного начала». В образовании права и государства, отмечает он, совместно участвуют оба начала (и начало органиче-

ского развития, и начало механической сделки), причем первое начало преобладает в первобытном состоянии человечества, в самом начале истории, а второе начало получает преобладающее значение в последующем развитии общества, в условиях большего обособления и выделения личного элемента. «Таким образом, — заключает он, — право (правовое государство) в своей исторической действительности не имеет одного эмпирического источника, а является как изменчивый результат сложного взаимоотношения двух противоположных и противодействующих начал, которые, как это легко видеть, суть лишь видоизменения или первые применения в политико-юридической области тех двух элементарных начал, общинности и индивидуализма, которые лежат в основе всей человеческой жизни». При этом, поясняет Соловьев, исторический принцип права (право как порождение органического духа народа в его нераздельном единстве) прямо соответствует началу общинности, а противоположный механический принцип (право как результат внешнего соглашения между всеми отдельными членами общества, т. е. атомизированными индивидами) есть прямое выражение индивидуалистического начала.

Человеческое общество как соединение нравственных существ — это не только природный, но непременно также и духовный организм. Соответственно и развитие общества, т. е. история, представляет собой не просто органический процесс, но также процесс психологический и нравственно свободный, т. е. ряд личных сознательных и ответственных действий. В процессе своего исторического развития общество последовательно стремится стать «свободным союзом **лиц».** Соответственно и **«право как необходимая форма человеческого общежития»,** будучи первоначально порождением общего родового духа, в ходе исторического развития во все большей мере испытывает влияние обособленной личности и предстает как выражение личной воли и мысли. «Два основных источника права, т. е. стихийное творчество народного духа и свободная воля отдельных лиц, — писал Соловьев, — различным образом видоизменяют друг друга, и поэтому взаимное отношение их в исторической действительности является непостоянным, неопределенным и колеблющимся соответственно различным условиям места и времени».

Поясняя свою трактовку соотношения исторического (истории права) и логического (теории права) аспектов права, Со-

ловьев отмечает, что при рассмотрении исторического вопроса, откуда происходит или из чего слагается право, речь идет о «материальной причине» права, о двух его эмпирических началах — стихийном творчестве народного духа и осознанной свободной воле индивидов. При рассмотрении же теоретического вопроса о том, что есть право, речь идет о «собственном существе» права, «о его образующей (формальной) причине». В этой логической (теоретической) плоскости индивидуальное начало права трактуется как свобода лиц (субъектов права), общественное начало права — как их равенство, а понятие права — как синтез этих двух начал. «Отсюда, — отмечает Соловьев, — мы получаем основное определение права: *право есть свобода, обусловленная равенством.* В этом основном определении права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано с общественным началом равенства, так что можно сказать, что право есть не что иное, как синтез свободы и равенства».

В этом общем определении права речь идет, согласно подходу Соловьева, о смысле всякого права, т. е. о естественном праве, основные требования которого — свобода и равенство. В соотношении с позитивным правом **естественное право — это общая идея права, его разумное начало.** Соловьев замечает, что о естественном праве речь идет «каждый раз, когда вообще говорится о каких бы то ни было правовых отношениях. Нельзя судить или оценивать какой-нибудь факт из правовой области, какое-нибудь проявление права, если не иметь общей идеи права, или его нормы».

Соотношение естественного и положительного права Соловьев в целом раскрывает как соотношение разумной сущности права и ее реального проявления в действующем праве. «Понятия личности, свободы и равенства, — отмечает он, — составляют сущность так называемого естественного права. Рациональная сущность права различается от его исторического явления, или права положительного. В этом смысле естественное право есть та общая алгебраическая формула, под которую история подставляет различные действительные величины положительного права. При этом само собой разумеется, что эта формула (как и всякая другая) в своей отдельности есть лишь отвлечение ума, в действительности же существует лишь как общее идеальное условие всех положительных правовых отношений, в них и через них».

Естественное право как нечто умозрительное — это, следовательно, не реально действующее право, наряду с положительным правом, а смысл всякого действующего права. «Таким образом, — писал Соловьев, — под естественным или рациональным правом мы понимаем только общий разум или смысл (рацио, логос) всякого права как такового. С этим понятием естественного права как только *логического prius*[1] права положительного не имеет ничего общего существовавшая некогда в юридической науке теория естественного права, как чего-то исторически предшествовавшего праву положительному».

С этих же позиций Соловьев отвергает представления о так называемом естественном состоянии, в котором люди существовали до появления государства и положительного права.

Отрицая раздельное существование естественного и позитивного права, Соловьев подчеркивает, что «на самом деле оба эти элемента, рациональный и положительный, с одинаковой необходимостью входят в состав всякого действительного права, и потому теория, которая их разделяет или отвлекает друг от друга, предполагая историческое существование чистого естественного права, принимает отвлечение ума за действительность».

Вместе с тем Соловьев отмечает, что хотя такая теория естественного права и не состоятельна, однако несомненная истина состоит в том, что «всякое положительное право, поскольку оно есть все-таки право, а не что-нибудь другое, необходимо подлежит общим логическим условиям, определяющим само понятие права, и что, следовательно, признание естественного права в этом последнем смысле есть необходимое требование разума».

Соответствие закона (позитивного права) естественному праву означает прежде всего выражение в законе начал равенства и свободы. «Поэтому, — замечает Соловьев, — и всякий положительный закон, как частное выражение или применение права, к какому бы конкретному содержанию он, впрочем, ни относился, всегда предполагает *равенство,* как свою общую и безусловную форму: перед законом все равны, без этого он не есть закон, и точно так же закон, как таковой, предполагает *свободу* тех, кому он предписывает, ибо для рабов нет общего формально обязательного закона, для них принудителен уже простой единичный факт господской воли».

[1] Предшествующее, первичное *(лат.).*

Соловьев при этом подчеркивает, что правовая свобода и равенство лиц — это не эмпирический факт (в эмпирической действительности люди — различны и отличаются друг от друга), а положение разума. «Вообще же, — пишет он, — разум как одинаковая граница всех свободных сил или сфера их равенства есть определяющее начало права, и человек может быть субъектом права лишь в качестве существа *свободно-разумного*».

Свобода как свойство права — это «характеристический признак личности». Правом определяется отношение лиц. То, что не есть лицо, не может быть субъектом права. В кантианском духе Соловьев пишет, что лицо в отличие от вещи — это существо, не исчерпывающееся своим бытием для другого, т. е. не могущее по природе своей служить только средством для другого, а существующее как цель в себе и для себя. Но свобода лица, поясняет Соловьев, превращается в право только тогда, когда за всеми одинаково признается их свобода. «Таким образом, — писал он, — моя свобода как право, а не сила только, прямо зависит от признания равного права всех других».

При этом равенство в трактовке Соловьева имеет не формально-юридическое, а нравственно-содержательное значение. Говоря о том, что только равное ограничение делает из свободы право, он конкретизирует свое понимание равенства в направлении наполнения его нравственным содержанием. Он пишет: «Значит, окончательно все дело не в равенстве, а в качестве самого ограничения: требуется, чтобы оно было действительно справедливо, требуется для настоящего, правового закона, чтобы он соответствовал не форме справедливости только, а ее реальному существу, которое вовсе не связано с отвлеченным понятием равенства вообще. Кривда, равно применяемая ко всем, не становится от этого правдой. Правда или справедливость не есть равенство вообще, а только *равенство в должном*».

Такая характеристика **равенства и справедливости** в подходе Соловьева означает их трактовку как категорий **нравственности.** Имея в виду нравственно-справедливое равенство, он подчеркивает: «Справедливость есть несомненно понятие нравственного порядка». С подобной этизацией справедливости, а вместе с тем и равенства связано и присущее позиции Соловьева смешение права и нравственности, понимание **права как нравственного явления.**

Соловьев говорит о «коренной внутренней связи между правом и нравственностью» и считает, что в терминах «правда» и

«закон» «одинаково воплощается существенное единство юридического и этического начал». Вместе с тем он признает и «существенное различие между ними», которое сводится им **к трем следующим пунктам.**

Во-первых, нравственное требование (требование нравственного закона) по существу является неограниченным и всеобъемлющим, оно предполагает нравственное совершенство или по крайней мере безусловное стремление к нравственному совершенству. Напротив, закон юридический по существу ограничен и вместо совершенства требует **низшей, минимальной степени нравственного состояния,** требует лишь фактической задержки известных крайних проявлений злой воли. Поэтому в соотношении с нравственностью «право (то, что требуется юридическим законом) *есть низший предел, или некоторый минимум, нравственности, равно для всех обязательный*». Такая характеристика содержится и в «Оправдании добра»: *«право есть низший предел или определенный минимум нравственности»*.

Соловьев при этом подчеркивает, что между **нравственным и юридическим законом** здесь нет противоречия; напротив, второй предполагается первым: без исполнения меньшего нельзя исполнить большее. С другой стороны, хотя юридический закон и не требует высшего нравственного совершенства, но он и не отрицает его.

Во-вторых, отличие нравственности от права состоит в том, что высшие нравственные требования не предписывают заранее никаких внешних определенных действий, а предоставляют самому идеальному настроению выразиться в соответствующих действиях применительно к данному положению, причем «эти действия сами по себе нравственной цены не имеют» и никак не исчерпывают бесконечного нравственного требования. Напротив, юридический закон имеет своим предметом **реально определенные внешние действия,** совершением или несовершением которых исчерпывается соблюдение требований этого закона. «С точки зрения юридической, — замечает Соловьев, — важно именно объективное выражение нашей воли в совершении или недопущении известных деяний. Это есть другой существенный признак права, и если оно первоначально определялось как некоторый минимум нравственности, то, дополняя это определение, мы можем сказать, что право есть требование *реализации* этого минимума, т. е. *осуществления определенного минимального добра,* или, что то же, действительного устранения известной

доли зла, тогда как интерес собственно нравственный относится непосредственно не к внешней реализации добра, а к его внутреннему существованию в сердце человеческом».

Также и здесь, подчеркивает Соловьев, нет противоречия между нравственным и юридическим законом. Требование нравственного настроения не только не исключает внешних поступков, но даже и предполагает их как свое доказательство и оправдание. В свою очередь, предписание юридическим законом определенных действий нисколько не отрицает соответствующих им внутренних состояний, хотя и не требует их непременно.

В-третьих, различие между нравственностью и правом состоит в следующем. Нравственный закон предполагает свободное и добровольное исполнение нравственных требований, и всякое принуждение (физическое и психологическое) здесь нежелательно и невозможно. Напротив, внешнее осуществление требований юридического закона допускает **прямое или косвенное принуждение,** так что принудительный характер такого закона является необходимостью.

Общий вывод Соловьев формулирует так: «Соединяя вместе указанные три признака, мы получаем следующее определение права в его отношении к нравственности: *право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла*».

Таким образом, право, согласно Соловьеву, — это выражение **принудительной нравственной справедливости.** Требование принудительной справедливости, составляющее окончательный существенный признак права, по словам Соловьева, «коренится всецело в идее общего блага или общественного интереса — реализации добра или требования, чтобы справедливость непременно становилась действительным фактом, а не оставалась только субъективным понятием, ибо только фактическое ее бытие соответствует принципу альтруизма или удовлетворяет основное нравственное чувство жалости».

Степень и способы **реализации добра с помощью права** зависят от состояния нравственного сознания общества и от других исторических условий. «Таким образом, — писал Соловьев, — право естественное становится правом положительным и формулируется с этой точки зрения так: право есть исторически подвижное определение необходимого принудительного равно-

весия двух нравственных интересов — личной свободы и общего блага».

В этой связи Соловьев отмечает как «консерватизм в праве», так и «прогресс в праве, или неуклонное тяготение правовых положений к правовым нормам, сообразным, хотя и нетождественным с нравственными требованиями».

Взаимосвязь нравственности и права, одинаково необходимая для них обоих, в целом выглядит в трактовке Соловьева следующим образом: между идеальным добром и злой действительностью есть «промежуточная область права и закона, служащая воплощению добра, ограничению и исправлению зла. Правом и его воплощением — государством — обусловлена действительная организация нравственной жизни в целом человечестве». Без права нравственная проповедь, лишенная объективной опоры в реальном мире, осталась бы только невинным пустословием, а само право, при полном отделении его формальных понятий и учреждений от их нравственных принципов и целей, потеряло бы свое безусловное нравственное основание и в сущности уже ничем более не отличалось бы от произвола.

Для того чтобы человек был нравственно свободным и свободно стремился к нравственным вершинам, ему, замечает Соловьев, должна быть предоставлена и «некоторая *свобода быть безнравственным*. Право в известных пределах обеспечивает за ним эту свободу, нисколько, впрочем, не склоняя пользоваться ею». Так, право в интересах личной свободы дозволяет людям быть злыми, не вмешивается в их свободный выбор между добром и злом, но в интересах общего блага право препятствует злому человеку стать злодеем, опасным для самого существования общества. «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он — *до времени* не превратился в ад». Такой ад грозит человечеству **с двух сторон:** нарушение правильного равновесия между личным и общим интересом в пользу личного произвола, разрушающего общественную солидарность, грозит «жгучим адом анархий», а нарушение в пользу общественной опеки, подавляющей личность, грозит «ледяным адом деспотизма».

С этим связана высокая оценка Соловьевым роли и значения **юридического закона** (т. е. позитивного права) как общепризнанного и безличного определения права и должного равновесия между частной свободой и благом целого. При этом

предполагается, что требования нравственности вполне совпадают с сущностью права и между нравственностью и правом, при всем их различии, нет противоречий. «Поэтому, — замечает Соловьев, — если какой-нибудь положительный закон идет вразрез с нравственным содержанием добра, то мы можем быть заранее уверены, что он не отвечает и существенным требованиям права, и правовой интерес относительно таких законов может состоять никак не в их сохранении, а только в их правомерной отмене».

В русле такого правопонимания Соловьев выделяет три непременных **отличительных признака закона** (положительного права): 1) публичность, 2) конкретность и 3) реальную применимость. Определяя конкретность закона как выражение в нем норм об особых, определенных отношениях в данном обществе, а не каких-то отвлеченных истин и идеалов, Соловьев критикует законы, предписывающие воздерживаться вообще от пьянства, быть благочестивым, почитать родителей и т. п., и отмечает, что «такие мнимые законы представляют собою лишь неубранный остаток от древнего состояния слитности или смешанности нравственных и юридических понятий».

Из сущности права как равновесия двух нравственных интересов (личной свободы и общего блага), согласно Соловьеву, вытекает, что общее благо может лишь ограничить личную свободу, но не упразднить ее. Отсюда он приходит к выводу, что законы, допускающие смертную казнь, бессрочную каторгу и бессрочное одиночное заключение, противоречат самому существу права.

Большое достоинство всего учения Соловьева состоит в том, что свое правовое понимание закона он распространяет и на правовое понимание публичной власти. В этом общеправовом русле он трактует **государство** как «воплощенное право» и правовую организацию общественного целого, заключающую в себя полноту положительного права и единую верховную власть. При этом речь идет о **«правовом государстве» с тремя различными властями** — законодательной, судебной и исполнительной. Соловьев при этом отмечает, что эти три власти — при всей необходимости их раздельности (дифференциации) — не должны быть разобщены и находиться в противоборстве, так как имеют одну и ту же цель: **правомерное служение общему благу.** Это их единство имеет свое реальное выражение в их одинаковом подчинении единой верховной власти, в которой сосредоточивает-

ся все положительное право общественного целого. «Это единое начало полновластия непосредственно проявляется в первой власти — законодательной, вторая — судебная — уже обусловлена первою, так как суд не самозаконен, а действует согласно обязательному для него закону, а двумя первыми обусловлена третья, которая заведует принудительным исполнением законов и судебных решений».

В плане межгосударственных отношений Соловьев (в духе гегелевской трактовки этой темы) отмечает, что «над отдельными государствами нет общей власти, и поэтому столкновения между ними решаются окончательно только насильственным способом — *войною*». С общенравственной точки зрения, пишет Соловьев, «война есть зло». Но это зло не безусловное, а относительное, т. е. такое зло, которое может быть меньше другого зла и сравнительно с ним должно считаться добром. «Смысл войны, — пишет Соловьев, — не исчерпывается ее отрицательным определением как зла и бедствия; в ней есть и нечто положительное — не в том смысле, чтобы она была сама по себе нормальна, а лишь в том, что она бывает реально необходимою при данных условиях».

Для приближения к **прочному и доброму миру,** по Соловьеву, необходимо внутреннее **освоение идей христианства** о единстве человечества и преодоление самого корня войны — вражды и ненависти между отдельными частями человечества. «В истории, — пишет Соловьев, — война была прямым средством для внешнего и косвенным средством для внутреннего объединения человечества; разум запрещает бросать это орудие, пока оно нужно, а совесть обязывает стараться, чтобы оно перестало быть нужным и чтобы естественная организация разделенного на враждующие части человечества действительно переходила в единство его нравственной и духовной организации».

В контексте христианских идеалов нравственной солидарности человечества Соловьев подчеркивает «нравственную необходимость государства» и определяет его «как *собирательно-организованнуюжалость*».

В практическом выражении этот нравственный смысл государства как общей и беспристрастной власти состоит в том, что оно в своих пределах подчиняет насилие праву, произвол — законности, заменяя хаотическое и истребительное столкновение людей правильным порядком их существования, причем принуждение (заранее определенное, закономерное и оправданное)

допускается лишь как средство крайней необходимости. Эту охрану основ общежития, без которых человечество не могло бы существовать, Соловьев называет **консервативной задачей государства. Но** связь права с нравственностью, замечает Соловьев, дает возможность говорить и о *«христианском государстве»* и в этой связи также и о **прогрессивной задаче государства,** состоящей в том, чтобы «улучшать условия этого существования, содействуя свободному развитию всех человеческих сил, которые должны стать носительницами будущего совершенного состояния и без которых, следовательно, Царство Божие не могло бы осуществиться в человечестве». Согласно «христианскому правилу общественного прогресса» необходимо, чтобы государство «как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования людей».

Защищая принцип **частной собственности,** коренящейся в самом существе человеческой личности, Соловьев подчеркивает, что **принцип права требует ограничения частного произвола в пользу общего блага.** С этих позиций он критикует реалии **капитализма** (плутократию) и идеи **социализма**. «Экономическая задача государства, действующего по мотиву жалости, — писал Соловьев, — состоит в том, чтобы принудительно обеспечить каждому известную минимальную степень материального благосостояния как необходимое условие для достойного человеческого существования».

Таким образом, у Соловьева речь, по существу, идет не только **о правовом, но и о социальном государстве** (в его христианско-нравственной трактовке).

Государство трактуется Соловьевым как «средняя общественная сфера между Церковью, с "одной стороны, и материальным обществом — с другой». Нормальное отношение между церковью и государством, согласно Соловьеву, выглядит так: государство признает за вселенской церковью принадлежащий ей высший духовный авторитет, обозначающий общее направление доброй воли человечества и окончательную цель ее исторического действия, а церковь предоставляет государству всю полноту власти для согласования законных мирских интересов и политических дел с этой высшей волей и требованиями окончательной цели, так чтобы у церкви не было никакой принудительной власти, а принудительная власть государства не имела никакого соприкосновения с областью религии. «Христианская

Церковь, — подчеркивает Соловьев, — требует христианского государства»:

Правда, следует учитывать определенную эволюцию в религиозных воззрениях Соловьева на государство. До 90-х гг. XIX в. в его подходе превалировали идеи **теократии.** «Царство Божие, — писал он, — есть не только внутреннее — в духе, но и внешнее — в силе: оно есть настоящая *теократия*». В дальнейшем он все больше склонялся к **эсхатологическим** представлениям об утверждении Царства Божьего как конечной цели. Но и с учетом этих моментов можно сказать, что в целом в подходе Соловьева в той или иной форме подразумевается **подчинение государства идеологии христианской церкви.** Эти же устремления (религиозно-христианские идеалы и представления как определяющая основа и конечная цель) лежат в основании всего учения Соловьева о нравственности и нравственной трактовке права.

Учение В. С. Соловьева оказало большое воздействие на развитие русской философии права и юриспруденции в целом в таких направлениях, как религиозно-нравственная трактовка права и государства, разработка проблем возрожденного естественного права, обоснование идей свободы личности и правового государства.

13. С. А. Муромцев

Сергей Андреевич Муромцев (1850—1910) — выдающийся правовед и государственный деятель в пореформенной России. Его учение о праве развивалось в русле социологического подхода к праву, истолкования права как действующего правопорядка и оправдания свободы судейского правотворчества, способного, но его оценке, содействовать эволюции России в сторону более либерального режима властвования. «Нечего опасаться произвола со стороны судей... Высокий уровень образования, правильное движение по службе (т. е. соблюдение при назначении известной, законом установленной последовательности в должностях), избрание кандидатов на судейские должности самою судейской корпорациею, развитый контроль гласности при действительной независимости и несменяемости членов этой корпорации гарантирует и справедливость, и солидарность судей данной страны». Закон, обычай, наука («право юристов»), общественные воззрения на справедливость и нравственность — все

это, отмечал Муромцев, суть авторитеты, которые «неминуемо руководят судьею, но которым он не подчиняется пассивно. Указания различных авторитетов постоянно расходятся, и судье приходится делать выбор между ними» (Суд и закон в гражданском праве, 1880).

Защита правотворческой функции с приведенной аргументацией носит характер преимущественно социально-правовой, социологический. Но существует также аргументация этическая, философская, поскольку суд облечен доверием «постоянно и постепенно проводить в жизнь справедливость». В отличие от социологического и этического обсуждения проблем взаимоотношений между судьей и законом, отмечал Муромцев, формальная догматическая теория права, олицетворяющая типичную профессиональную узкодогматическую и техницистскую позицию, проводит между судом и законом резкую грань и особую иерархическую соподчиненность — «закон творит, суд осуществляет волю законодателя».

Новизна социологического подхода Муромцева к правопониманию состояла в том, что в его концепции **«вместо совокупности юридических норм под правом разумеется совокупность юридических отношений (правовой порядок). Нормы же представляются как некоторый атрибут порядка»** (Определение и основное разделение права, 1879). Эта новая позиция в российском правоведении способствовала усвоению и распространению взгляда на право, который не отождествлял право с велением носителя верховной власти в государстве (короля, царя, парламента) и тем самым содействовал более глубокому пониманию специфики права, его сущности и роли.

Еще одной характерной особенностью творческой манеры выдающегося правоведа была многосторонность и основательность его юридико-социологических обобщений. Он сближал предметы, казалось бы, самые разнородные, и в области сухой и частной, которую образует, к примеру, гражданское право, он находил источник для мысли с общим значением, сближая цивилистику и с обществоведением, и государствоведением. Ему принадлежит также фундаментальный труд о соотношении права и справедливости, что дает основание причислить его одновременно и к социологам, и к философам права. Обсуждая область взаимоотношений права и политики, он склонялся к мысли о настоятельной необходимости для юриспруденции осуществлять самостоятельное руководительство правовой жиз-

нью и с этой целью проводить переработку старых авторитетных конструкций и положений в духе современных требований.

В годы преподавания в Московском университете Муромцев зарекомендовал себя сторонником умеренно-либеральных конституционных преобразований (Земский собор, более прочное обеспечение прав личности). В 1881 г. во время студенческих волнений он получил отставку, работал в адвокатуре, в последующем был избран председателем I Государственной думы. На его могилу студенты возложили венок с надписью: «Первому русскому гражданину — от будущих граждан».

14. М. М. Ковалевский

Среди обществоведов и правоведов своего поколения **Максим Максимович Ковалевский** (1851—1916) выделялся разносторонностью исследовательских интересов, большим объемом публикаций, и все это сочеталось с активной общественной деятельностью — публицистической, издательской, депутатской. В отличие от правоведов, находившихся под традиционным и сильным влиянием немецкой классической философии и «науки государственного права», он был позитивистским социологом в духе О. Конта, но с гораздо большим уважением к правовым началам, эволюционистом в духе Г. Спенсера, но с более полным учетом роли борьбы общественных классов, ее связи с ростом населения и с появлением частной собственности. Ковалевский продолжил и развил сравнительно-правовые исследования в духе Г. Мэна, сочетая изучение права с анализом его взаимосвязей с учреждениями государственной власти. Он был также крупным авторитетом в зарождающейся этнографии.

Первой его программной работой стал очерк «Историко-сравнительный метод в юриспруденции» (1880), где отчетливо проведена мысль об огромных и все еще мало используемых возможностях в деле воссоздания «естественной истории права» (как важной составной части общественного бытия и перемен). Европейские авторитеты критиковались им за слабое внимание к историческому опыту стран Востока, который он сам к этому времени в значительной мере освоил. На основе эмпирических исследований, в которых он принял участие, им были опубликованы два тома об изученных источниках «правовой эмбриологии»: «Закон и обычай на Кавказе» (1886), «Со-

временный обычай и древний закон» (1886), в которых содержалась, помимо всего другого, одна из первых разработок темы «Родовое право».

Уточненная Ковалевским задача **сравнительного метода** в правоведении сводилась к следующему: выделив особую группу сходных обычаев и учреждений у разных народов на сходных ступенях (включая, в частности, обычаи и учреждения России и Индии), необходимо тем самым подготовить материал для построения истории прогрессивного развития форм общежития и их внешнего выражения в праве. От сравнительной истории права, согласно Ковалевскому, надо ждать ответа на вопрос, какие правовые порядки отвечают родовой, а какие государственной или всемирной (универсальной) стадии общественности, в какой внутренней связи состоят между собой отдельные юридические нормы в каждом из указанных периодов. Наконец, что может считаться в том или ином законодательстве переживанием прошлого и что зачатком будущего развития, что вымирает, что зарождается, а также что должно быть устранено со временем и что восполнено и усовершенствовано (Социология. Т. I. 1910).

Ковалевский был правоведом, государствоведом, социологом и историком одновременно. Для него понимание природы государства и его деятельности немыслимо без выявления и учета его исторических корней. Невозможно обходиться, к примеру, «без материального понимания действующего закона», неразумно ограничиваться при его изучении лишь формальным анализом предписаний о правах, компетенции, обязанностях, ответственности и т. д. Нельзя понять американской Конституции 1787 г., не уяснив себе, что было заимствовано на этой земле из английского конституционного опыта и традиций, что сохранила новая федерация от старой конфедерации и какие исторические прецеденты (например, Нидерланды) уже имела конфедеративная форма объединения.

Одним из магистральных направлений в его исторических исследованиях стало изучение процесса развития европейских государств. «От прямого народоправства к представительному правлению» — так назывался его трехтомный труд (1906), к сожалению оставшийся незавершенным. В нем была представлена параллельная история государственных учреждений и политико-правовых идей. Новизна этого вида анализа и обобщений

состояла в показе более тесной **связи и зависимости политической мысли от течения общественной и политической жизни.**

В упомянутом труде Ковалевский, в частности, доказывал, что многие варианты доктрины ограниченной монархии и городского республиканского правления нашли себе место в Средние века в памфлетах, проповедях, дидактических виршах и в текстах поспешных манифестов и разного рода деклараций гораздо раньше, нежели в доминирующих течениях политической мысли и ее классических произведениях. Ковалевский не оставлял без внимания и духовную культуру, ее памятники и комментарии к ним. Нередко в обсуждении государственных порядков и политического быта он обращался к авторитетному мнению В. Шекспира, Лопе де Беги и более древних авторов.

Когда история уходит «в бездонную глубину до-исторического» (выражение С. А. Котляревского), то самые ранние стадии государственной организации и правового общения неизбежно вводят исследователя в мир мифологии, этнологии и археологии. В этой области Ковалевский также сумел стать высоким авторитетом мирового значения и занять почетное место в истории формирования русской этнографической науки.

Глава 18

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В XIX в.

1. Общая характеристика

Общественно-политическая жизнь Западной Европы в первой половине XIX столетия проходила под знаком дальнейшего **утверждения и упрочения буржуазных порядков** в данном регионе мира, особенно в таких его странах, как Англия, Франция, Германия, Швейцария, Голландия и др. Наиболее значительные идеологические течения, сформировавшиеся в то время и заявившие о себе, самоопределялись через свое отношение к этому историческому процессу. Французская буржуазная революция конца XVIII в. сообщила мощный импульс развитию капитализма в Европе.

У него оказалось много противников. Водворение буржуазного, капиталистического уклада жизни встретили в штыки дворянско-аристократические, феодально-монархические круги, терявшие былые привилегии и желавшие реставрации старого, добуржуазного порядка. Комплекс их идей квалифицируется как консерватизм (в разных его вариантах). Яростно осуждали капиталистические порядки и представители совсем другого, нежели консерваторы, социального лагеря. Последний составляли пролетаризирующиеся массы тружеников, разорявшиеся мелкие собственники и т. д. Капиталистическая система ввергла тогда эти слои в тяжелое состояние. Спасение виделось им в тотальном отказе от мира цивилизации, основанного на частной собственности, и установлении общности имущества. Такую антикапиталистическую позицию выражал социализм. Своеобразно выглядела программа еще одного идеологического течения — анархизма. Не все из его сторонников являлись врагами буржуазии и частной собственности, однако практически единодушно выступали они против государства вообще (любого типа и лю-

бой формы), усматривая в нем самую главную причину всех общественных зол. Соответственно отвергались ими капиталистическая государственность, буржуазное законодательство и т. д.

Утверждавшийся в Западной Европе капиталистический строй обрел свою идеологию в либерализме. В XIX в. он был очень влиятельным политическим и интеллектуальным течением. Его приверженцы имелись в разных общественных группах. Но социальной базой ему служили, конечно, в первую очередь предпринимательские (промышленные и торговые) круги, часть чиновничества, лица свободных профессий, университетская профессура.

Концептуальное ядро либерализма образуют два основополагающих тезиса. Первый — личная свобода, свобода каждого индивида и частная собственность суть наивысшие социальные ценности. Второй — реализация данных ценностей не только обеспечивает раскрытие всех творческих потенций личности и ее благополучие, но одновременно ведет к расцвету общества в целом и его государственной организации. Вокруг этого концептуального, смыслообразующего ядра концентрируются другие элементы либеральной идеологии. Среди них непременно находятся представления о рациональном устройстве мира и прогрессе в истории, об общем благе и праве, конкуренции и контроле. В числе таких элементов безусловно присутствуют идеи правового государства, конституционализма, разделения властей, представительства, самоуправления и т. п.

В 40-х гг. XIX в. возник марксизм — учение, возымевшее впоследствии большую притягательную силу. Его создатели **Карл Маркс** (1818—1883) и **Фридрих Энгельс** (1820—1895) предприняли попытку выяснить условия и указать пути упразднения буржуазно-капиталистических порядков, наметить контуры строя, который наконец разумно организует общественную жизнь, обеспечит свободное развитие личности.

Увлеченные прежде всего и главным образом решением такой задачи, Маркс и Энгельс, естественно, обратились к рассмотрению вопросов власти, государства, права, законодательства, политики. Плодом такого обращения явилась **марксистская, историко-материалистическая концепция государства и права.**

Вторая половина XIX в. в Европе (прежде всего в Западной) отличается рядом характерных черт. Во многих странах континента достаточно прочно утверждаются буржуазные порядки.

Дальнейшее развитие получает капиталистическая рыночная экономика со своей сложной инфраструктурой. Внедряются в жизнь институты, обеспечивающие включение в политический процесс все более широких слоев населения. Происходит постепенная демократизация этого процесса. Крепнет движение за расширение политических и социальных прав личности, за установление всеобщего избирательного права, и оно добивается определенных успехов. На общественную арену в качестве самостоятельной организованной силы выходит пролетариат, создающий свои профсоюзы, партии, прессу и активно отстаивающий собственные классовые интересы.

Все отчетливей главная линия идеологического противостояния начинает проходить не между адептами старого, феодально-монархического режима и сторонниками буржуазного строя. Теперь тем и другим противостоят приверженцы социалистических преобразований. Это, однако, не значит, что в политико-правовых взглядах тех, кто так или иначе выступал за сохранение *status quo,* имело место полное единство, напротив, разброс политико-правовых представлений в их среде был весьма велик — от либерально-демократических до элитистских, авторитарных и т. п. Столь же неоднородной являлась мировоззренческая основа таких представлений.

XIX в. унаследовал от XVIII в. понятие поступательного движения человечества. Идея прогресса, т. е. мысль о закономерном переходе от низших форм цивилизации к более высоким и совершенным ее формам, присутствовала и давала себя знать в общетеоретических позициях многих тогдашних исследователей государства и права. Век Просвещения передал также своему преемнику идею рационального устройства мира, убеждение в могуществе человеческого разума, способного постичь тайны природного и социального бытия. Конечно, не каждый теоретик государства и права выступал (в интересующий нас сейчас период) под знаменем рационализма, был преисполнен познавательного оптимизма и проч. Но во всяком случае несомненно, что в **XIX в. рационалистические установки в целом весьма основательно вошли в ткань обществоведения.**

Влиятельным интеллектуальным движением на протяжении всего XIX в. был позитивизм. Возник он не случайно, став своеобразной реакцией на неспособность господствовавших прежде спекулятивных философских систем решить проблемы, выдвинутые бурным развитием производительных сил, техни-

ческих знаний, наук о природе и обществе. Его родоначальники и их последователи старались отбросить «метафизические» конструкции (традиционную философию, идеологию и т. п.) и заняться изучением лишь сугубо эмпирического материала. Они полагали, что только посредством «беспредпосылочного» оперирования одними лишь «чистыми» фактами можно построить подлинную общественную науку, в том числе учение о государстве и политике, юриспруденцию. Причем такую же точную и достоверную науку, как естествознание.

Во второй половине XIX в. в целом усилился ток, шедший от естественных наук к социальным. Прежние лидеры — дисциплины физико-математического цикла — уступали свое место биологии. Вот почему большое влияние на общественную мысль оказала, в частности, эволюционная теория, которая сделалась господствующей фактически во всем естествознании. Привлекательностью для обществоведов обладали идеи органицизма. Органицизм давал возможность мыслить и анализировать различные социальные объекты не по модели машины, стабильного механического агрегата, но как целостные динамичные, изменяющиеся и развивающиеся образования со свойственными им определенными жизненными циклами, ритмами и функциями.

Панорама интеллектуальной жизни второй половины XIX в. будет неполной без упоминания таких явлений, как попытки возвысить авторитет иррационализма, распространение религиозно-философских и религиозно-политических доктрин, обоснование исторического пессимизма, проповедь расизма, культа силы и борьбы и т. д., эти явления заметно усилились в последние десятилетия XIX в.

Не все представления о государстве, власти, праве, которые составили западноевропейское политико-юридическое знание XIX в., сохранили свою теоретическую и практическую значимость за пределами этого столетия. Однако их немалая часть была востребована XX в. и оказывает заметное влияние на развитие современной науки о государстве и праве.

2. Английский либерализм

Последняя треть XVIII в. — время, когда Англия быстро превращалась по главным показателям общественного развития в ведущую капиталистическую державу мира. Многие факторы

содействовали этому обстоятельству, и многие характерные явления сопутствовали ему. Английская политико-правовая мысль по-своему описывала, объясняла и оправдывала происходившие в стране крупные социально-исторические перемены. Едва ли не центральной сделалась в обществоведении тема благодетельной роли частной собственности, ее защиты и поощрения, тема активизма индивида, гарантий неприкосновенности сферы частной жизнедеятельности людей и т. п.

Возобладало убеждение, что поступками индивида как частного собственника движут как спонтанные импульсы, так и преднамеренный трезвый расчет на извлечение из своих действий максимальной личной пользы. Расчет мог иметь широкий диапазон: от стремления удовлетворить сугубо эгоистический, исключительно индивидуальный интерес до желания разумно сочетать собственную позицию с позицией других индивидов, других членов общества, с тем чтобы в рамках достижения совместного, общего блага добиваться удовлетворения собственных потребностей.

В развитие такого рода представлений заметный вклад внес **Иеремия Бентам** (1748—1832). Он явился родоначальником теории **утилитаризма,** вобравшей в себя ряд социально-философских идей Т. Гоббса, Дж. Локка, Д. Юма, французских материалистов **XVIII** в. (Гельвеция Гольбаха). Отметим четыре постулата, лежащих в ее основе. Первый: получение удовольствия и исключение страдания составляют смысл человеческой деятельности. Второй: полезность, возможность быть средством решения какой-либо задачи — самый значимый критерий оценки всех явлений. Третий: нравственность создается всем тем, что ориентирует на обретение наибольшего счастья (добра) для наибольшего количества людей. Четвертый: максимизация всеобщей пользы путем установления гармонии индивидуальных и общественных интересов есть цель развития человечества.

Эти постулаты служили Бентаму опорами при анализе им политики, государства, права, законодательства и т. д. Его политико-юридические взгляды изложены во «Введении в основания нравственности и законодательства» (1789), во «Фрагменте о правительстве» (1776), «Руководящих началах конституционного кодекса для всех государств» (1828), «Деонтологии, или Науке о морали» (1815—1834) и др.

Давно и прочно Бентам числится в ряду столпов европейского либерализма XIX в. И не без основания. Но у бентамовского либерализма не совсем обычное лицо. Принято считать ядром либерализма положение о свободе индивида, исконно присущей ему, об автономном пространстве деятельности, о самоутверждении индивида, обеспечиваемом частной собственностью и политико-юридическими установлениями. Бентам предпочитает вести речь не о свободе отдельного человека; в фокусе его внимания интересы и безопасность личности. **Человек сам должен заботиться о себе, о своем благополучии и не полагаться на чью-либо внешнюю помощь.** Только он сам должен определять, в чем заключается его интерес, в чем состоит его польза. Не притесняйте индивидов, советует Бентам, «не позволяйте другим притеснять их и вы достаточно сделаете для общества».

Что касается категории «свобода», то она претила ему. Бентам видит в ней продукт умозрения, некий фантом. Для него нет принципиальной разницы между свободой и своеволием. Отсюда понятен враждебный бентамовский выпад против свободы: «Мало слов, которые были бы так пагубны, как слова *свобода* и его производные».

Свобода и права личности были для Бентама истинными воплощениями зла, потому он не признавал и отвергал их, как отвергал вообще школу естественного права и политико-правовые акты, созданные под ее воздействием. Права человека, по Бентаму, суть чепуха, а неотъемлемые права человека — просто чепуха на ходулях. Французская Декларация прав человека и гражданина, согласно Бентаму, «метафизическое произведение», части (статьи) которого возможно разделить на три класса: а) невразумительные, б) ложные, в) одновременно и невразумительные, и ложные. Он утверждает, будто «эти *естественные, неотчуждаемые* и *священные* права никогда не существовали... они несовместны с сохранением какой бы то ни было конституции... граждане, требуя их, просили бы только анархии...».

Резко критический настрой Бентама в отношении школы естественного права выразился и в отрицании им идеи различения права и закона. Причина такого отрицания данной идеи скорее не столько теоретическая, сколько прагматически-политическая. Тех, кто различает право и закон, он упрекает в том, что таким образом они придают праву антизаконный смысл. «В этом противозаконном смысле слово *право* является вели-

чайшим врагом разума и самым страшным разрушителем правительства... Вместо того чтобы обсуждать законы по их последствиям, вместо того чтобы определить, хороши они или дурны, эти фанатики рассматривают их в отношении к этому мнимому естественному праву, т. е. они заменяют суждения опыта всеми химерами своего воображения». Бентама справедливо называют одним из пионеров позитивизма в юридической науке Нового времени.

Не разделял он также мнение о том, что общество и государство возникли в истории посредством заключения между людьми соответствующего договора. Это мнение он расценивал как недоказуемый тезис, как фикцию. В вопросах организации государственной власти Бентам (особенно во второй половине своей жизни) стоял на демократических позициях. Таковые удачно подкрепляли и дополняли его либерализм. Он осуждал монархию и наследственную аристократию, являлся сторонником республиканского устройства государства, в котором три основные ветви власти (законодательная, исполнительная и судебная) должны были быть разделены. Однако Бентам не соглашался с тем, чтобы эти ветви власти вообще существовали каждая сама по себе и действовали независимо друг от друга. Он — за их кооперацию, взаимодействие, ибо «эта взаимная зависимость трех властей производит их согласие, подчиняет их постоянным правилам и дает им систематический и непрерывный ход... Если бы власти были безусловно независимы, между ними были бы постоянные столкновения». Будучи твердым приверженцем демократически-республиканского строя, Бентам выступал за введение в Англии однопалатной парламентской системы и упразднение палаты лордов.

С точки зрения Бентама, демократизировать следует не только организацию непосредственно государственной власти. Демократизации подлежит в целом вся политическая система общества. В этой связи он ратует, в частности, за всемерное расширение избирательного права, включая предоставление избирательного права также и женщинам. Он надеялся, что с помощью институтов демократии (в том числе таких, как свободная пресса, общественные дискуссии, публичные собрания и т. п.) можно будет эффективно контролировать деятельность законодательной и исполнительной властей.

Назначение правительства, по Бентаму, — гарантировать в первую очередь безопасность и собственность подданных госу-

дарства, т. е. **выполнять по преимуществу охранительные функции.** Он полагает, что у правительства нет права определять, что является счастьем для каждого отдельного человека, и тем более нет права навязывать ему (индивиду) такое представление и во что бы то ни стало осчастливливать его. Очень занимал Бентама вопрос об объеме правительственной деятельности, ее направлениях и границах. По этому вопросу он высказывался неоднозначно. Однако в принципе склонялся к тому, что во всяком случае прямое вмешательство государства в сферу экономики крайне нежелательно, поскольку может привести к весьма негативным результатам. Надо помнить, что Бентам был учеником и последователем А. Смита.

Заслуга Бентама — в его стремлении освободить законодательство от устаревших, архаических элементов, привести его в соответствие с происшедшими в обществе социально-экономическими и политическими переменами; он хотел упростить и усовершенствовать законодательный процесс, предлагал сделать судебную процедуру более демократичной, а защиту в суде доступной также беднякам. **Главная общая цель всей общественной системы,** по Бентаму, — **наибольшее счастье наибольшего числа людей.**

История политико-юридической мысли XIX—XX вв. свидетельствует о том, что ряд идей Бентама оказал ощутимое влияние на развитие правовой науки. Так, бентамовское соотнесение законодательства с социальными целями и балансом интересов послужило становлению социологической школы права. С другой стороны, бентамовский подход к вопросу о соотношении естественного права и закона по-своему предвосхищал юридико-позитивистскую школу права.

Англия — родина европейского либерализма — дала в XIX в. миру многих достойных его представителей. Но и среди них своей незаурядностью и силой воздействия на идеологическую жизнь эпохи, на последующие судьбы либерально-демократической мысли выделяется Джон **Стюарт Милль** (1806—1873), пользовавшийся, кстати, большой популярностью в кругах российской интеллигенции. Взгляды этого классика либерализма на государство, власть, право, закон изложены им в таких трудах, как «О свободе» (1859), «Размышления о представительном правлении» (1861), «Основания политической экономии с некоторыми их приложениями к социальной философии» (1848).

Начав свою научно-литературную деятельность в качестве приверженца бентамовского утилитаризма, Милль затем отходит от него. Он, например, пришел к выводу, что нельзя всю нравственность базировать целиком лишь на постулате личной экономической выгоды индивида и на вере в то, что удовлетворение корыстного интереса каждого отдельного человека чуть ли не автоматически приведет к благополучию всех. По его мнению, принцип достижения личного счастья (удовольствия) может «срабатывать», если только он неразрывно, органически связан с другой руководящей идеей: идеей необходимости **согласования интересов,** притом согласования не только интересов **отдельных индивидов,** но также и **интересов социальных.**

Для Милля характерна ориентация на конструирование «нравственных», а стало быть (в его понимании), правильных, моделей политико-юридического устройства общества. Сам он говорит об этом так: «Я смотрел теперь на выбор политических учреждений скорее с моральной и воспитательной точек зрения, чем с точки зрения материальных интересов». Высшее проявление нравственности, добродетели, по Миллю, — идеальное благородство, находящее выражение в подвижничестве ради счастья других, в самоотверженном служении обществу.

Все это может быть уделом только свободного человека. Свобода индивида — та «командная высота», с которой Милль рассматривает ключевые для себя политические и правовые проблемы. Их перечень традиционен для либерализма: предпосылки и содержание свободы человеческой личности, свобода, порядок и прогресс, оптимальный политический строй, границы государственного интервенционизма и т. п.

Индивидуальная свобода, в трактовке Милля, **означает абсолютную независимость человека в сфере тех действий, которые прямо касаются только его самого;** она означает возможность человека быть в границах этой сферы господином над самим собой и действовать в ней по своему собственному разумению. В качестве граней индивидуальной свободы Милль выделяет, в частности, следующие моменты: свобода мысли и мнения (выражаемого вовне), свобода действовать сообща с другими индивидами, свобода выбора и преследования жизненных целей и самостоятельное устроение личной судьбы. Все эти и родственные им свободы — абсолютно необходимые условия для развития, самоосуществления индивида и

вместе с тем заслон от всяких посягательств извне на автономию личности.

Угроза такой автономии исходит, по Миллю, не от одних только институтов государства, не «только от правительственной тирании», но и от «тирании господствующего в обществе мнения», взглядов большинства. Духовно-нравственный деспотизм, нередко практикуемый большинством общества, может оставлять по своей жестокости далеко позади «даже то, что мы находим в политических идеалах самых строгих дисциплинаторов из числа древних философов».

Обличение Миллем деспотизма общественного мнения весьма симптоматично. Оно своеобразный индикатор того, что начавшая утверждаться в середине XIX в. в Западной Европе «массовая демократия» чревата нивелированием личности, «усреднением» человека, подавлением индивидуальности. Милль верно уловил эту опасность.

Из сказанного выше вовсе не вытекает, будто ни государство, ни общественное мнение в принципе неправомочны осуществлять легальное преследование, моральное принуждение. И то и другое оправданно, если с их помощью предупреждаются (пресекаются) действия индивида, наносящие вред окружающим его людям, обществу. Показательно в данной связи то, что **Милль** ни в коем случае **не отождествляет индивидуальную свободу с самочинностью, вседозволенностью и прочими асоциальными вещами.** Когда он говорит о свободе индивидов, то имеет в виду людей, уже приобщенных к цивилизации, окультуренных, достигших некоторого заметного уровня гражданско-нравственного развития.

Свобода индивида, частного лица первична по отношению к политическим структурам и их функционированию. Это решающее, по Миллю, обстоятельство ставит государство в зависимость от воли и умения людей создавать и налаживать нормальное (согласно достигнутым стандартам европейской цивилизации) человеческое общежитие. Признание такой зависимости побуждает Милля пересмотреть раннелиберальную точку зрения на государство. Он отказывается видеть в нем учреждение, плохое по самой своей природе, от которого лишь претерпевает, страдает априори хорошее, неизменно добродетельное общество. «В конце концов, — заключает Милль, — государство всегда бывает не лучше и не хуже, чем индивиды, его составляющие». **Государственность такова, каково общество**

в целом, и посему оно в первую очередь ответственно за его состояние. Главное условие существования достойного государства — самосовершенствование народа, высокие качества людей, членов того общества, для которого предназначается государство.

Милль полагает, что государство, гарантирующее все виды индивидуальных свобод и притом одинаково для всех своих граждан, способно установить у себя и надлежащий порядок. В узком смысле слова он (порядок) означает повиновение. Милль подчеркивает: «Власть, которая не умеет заставить повиноваться своим приказаниям, не управляет». Повиновение, послушание вообще является, на взгляд Милля, первым признаком всякой цивилизации. Ведя речь о повиновении властям, он говорит, в частности, о том, что люди обязаны не нарушать законные права и интересы других индивидов. Соблюдая общеобязательные правила, они должны также нести ту долю забот, «которая приходится на каждого, в целях защиты общества или его членов от вреда и обид». Свободная личность, по Миллю, есть вместе с тем личность законопослушная.

В более же широком смысле «порядок означает, что общественное спокойствие не нарушается никаким насилием частных лиц»; сюда же относится такая характеристика порядка: он «есть охранение существующих уже благ всякого рода». Ему не случайно уделяется столь большое внимание. Вызвано оно тем, что **порядок в государстве выступает непременным условием прогресса,** т. е. постепенного совершенствования, улучшения человечества в умственном, нравственном и социальном отношениях.

Милль — приверженец и идеолог исторического прогресса. Однако он считает, что дело улучшения человечества не всегда бывает праведным. Оно может вступить в противоречие с духом свободы, если совершается насильственно, «вопреки желанию тех, кого это улучшение касается, и тогда дух свободы, сопротивляясь такому стремлению, может даже оказаться заодно с противниками улучшения». Индивидуальная свобода есть мощный, постоянный и самый надежный генератор всяких улучшений в обществе. Благодаря чему она имеет такое громадное значение для социального прогресса? Где истоки ее созидательной силы? Милль на подобного рода вопросы отвечает следующим образом: «Там, где существует свобода, там может быть столько же независимых центров улучшения, сколько ин-

дивидов». Исторический прогресс имеет место благодаря энергии, конструктивным усилиям свободного индивида, соединенным с энергией, конструктивными усилиями всех его сограждан, таких же свободных индивидов.

Если **порядок, основанный на свободе, — непременное условие прогресса,** то залогом прочности и стабильности самого порядка является, по Миллю, хорошо устроенная и правильно функционирующая государственность. Ее наилучшей формой, идеальным типом он считает представительное правление, при котором «весь народ или по меньшей мере значительная его часть пользуется через посредство периодически избираемых депутатов высшей контролирующей властью... этой высшей властью народ должен обладать во всей ее полноте». В силу обладания такой властью, базирующейся на праве всех людей участвовать в общем управлении, народ «должен руководить, когда ему это захочется, всеми мероприятиями правительства».

В рассуждениях о представительном правлении Милль проводит одну из главных своих политических идей — идею непосредственной причастности народа к устройству и деятельности государства, ответственности народа за состояние государственности. Представительное правление учреждается по выбору народа, предрасположенного принять данную государственную форму. Это во-первых. Во-вторых, «народ должен иметь желание и способность выполнить все необходимое для ее поддержки». Наконец, в-третьих, «этот народ должен иметь желание и способность выполнять обязанности и функции, возлагаемые на него этой формой правления».

Целей у хорошо устроенной и правильно функционирующей государственности несколько: защита интересов личности и собственности, содействие росту благосостояния людей, увеличение положительных социальных качеств в индивиде. «Лучшим правительством для всякого народа будет то, которое сможет помочь народу идти вперед».

Есть еще один существенный отличительный признак хорошо организованного и правильно функционирующего государства — качество государственного механизма, совокупности соответствующих политических установлений. Достоинство такого механизма Милль связывает, в частности, с его устройством на основе принципа разделения властей. Автор «Рассуждений о представительном правлении» — сторонник четкого разграни-

чения их компетенции, особенно компетенции законодательной и исполнительной властей. Законодательная власть в лице парламента призвана заниматься, естественно, законотворчеством. Но не им одним. Ей надлежит осуществлять наблюдение и контроль над правительством, отстранять «от должности людей, составляющих правительство, если они злоупотребляют своими полномочиями или выполняют их противоположно ясно выраженному мнению нации... Кроме того, парламент обладает еще другой функцией — служить для нации местом выражения жалоб и различнейших мнений». Милль отмечает и негативные тенденции, свойственные деятельности парламентов, вообще представительных собраний: в них «всегда сильно стремление все более и более вмешиваться в частности управления».

Однако задачи управления — не их задачи. Они должны решаться администрацией. Так, «центральная административная власть должна... наблюдать за исполнением законов и, если законы не исполняются надлежащим образом... должна обращаться к суду для восстановления силы закона, или к избирателям для устранения от должности лица, не исполняющего законы как следует».

Миллевский либерализм не только стоит, таким образом, на страже индивидуальной свободы, прав личности, но и выступает за организацию самого государственного механизма на демократических и правовых началах. Отсюда понятно, что **концепция правового государства является одним из необходимых органических воплощений либеральной политико-юридической мысли**.

Для нее также характерна и традиционная постановка вопроса о направлениях и границах деятельности аппарата государственной власти, об объеме выполняемых им функций. Сама постановка подобного вопроса была исторически обусловлена.

Ее мотивировало стремление социальных сил, заинтересованных в утверждении буржуазного миропорядка, в сокрушении всевластия абсолютистско-монархических режимов, которые жестко регламентировали общественную жизнь, сковывали свободу индивида, частную инициативу, личный почин.

Проблема определения тех сфер человеческой деятельности, которые должны быть объектами государственного воздействия и на которые должна непосредственно распространяться власть

государства, для Милля в числе приоритетных и актуальных. Анализ ее приводит Милля к ряду важных выводов. Он убеждается в том, что «правительственные функции... меняются, следуя различным состояниям общества: они обширнее у отсталого народа, чем у передового». Другой его вывод не менее значим как в теоретическом, так и в методологическом отношении: «общепризнанные функции государственной власти простираются далеко за пределы любых ограничительных барьеров, и функциям этим вряд ли можно найти некое единое обоснование и оправдание, помимо соображений практической целесообразности. Нельзя также отыскать какое-то единое правило для ограничения сферы вмешательства правительства, за исключением простого, но расплывчатого положения о том, что вмешательство это следует допускать при наличии особо веских соображений практической целесообразности».

Ясно понимая объективную необходимость общепризнанных функций государства, понимая реальную потребность страны иметь государство, способное действенно осуществлять такого рода функции, Милль вместе с тем порицает расширение правительственной деятельности как самоцель, осуждает стремление государственных чиновников «присвоить неограниченную власть и незаконно нарушать свободу частной жизни». Это, по мнению Милля, «усиливает правительственное влияние на индивидов, увеличивает число людей, возлагающих на правительство свои надежды и опасения, превращает деятельных и честолюбивых членов общества в простых слуг правительства».

Когда аппарат государства подменяет своей собственной чрезмерной деятельностью свободную индивидуальную (и коллективную) деятельность людей, активные усилия самого народа, тогда закономерно начинают удовлетворяться прежде всего интересы государственной бюрократии, а не управляемых, не народа. Однако еще большее зло заключается в том, что в результате такой подмены народ поражается болезнью социальной пассивности, его охватывают настроения иждивенчества. В нем убивается дух свободы, парализуется сознание личного достоинства, чувство ответственности за происходящее вокруг. При подобном обороте дела общество в гражданско-нравственном плане неизбежно деградирует. За этим наступает и деградация государственности. Либерал Милль был решительно против такой перспективы.

3. Французский либерализм

Падение Наполеона и его режима, возвращение на трон династии Бурбонов не остановило той классовой борьбы, которая развернулась во Франции с 1789 г. за утверждение в стране новых, капиталистических отношений. Дворянская аристократия продолжала отстаивать феодальные начала, хотя была вынуждена пойти на установление конституционной монархии, на признание основных экономических и политико-юридических завоеваний революции. Промышленная и торговая буржуазия упорно боролась против реставрации старых порядков, сословных привилегий, настойчиво защищала свободу индивида и равенство всех перед законом. Антифеодальную идеологию французской буржуазии в первой половине XIX в. выражали многие талантливые политические мыслители. Среди них своей значительностью явно выделяются Б. Констан и А. Токвиль.

Большую часть работ по вопросам политики, власти, государства **Бенжамен Констан** (1767—1830), которого исследователи считают даже духовным отцом либерализма на Европейском континенте, написал в период между 1810—1820 гг. Затем он их собрал и свел в «Курс конституционной политики» (1818—1820), излагавший в удобной систематической форме либеральное учение о государстве. Правда, увидел свет этот «Курс» уже после смерти самого автора.

Стержень политико-теоретических конструкций Констана — проблема индивидуальной свободы. Для европейца Нового времени (чью сторону держит Констан) эта свобода есть нечто иное, нежели свобода, которой обладали люди в античном мире. У древних греков и римлян она заключалась в возможности коллективного осуществления гражданами верховной власти, в возможности каждого гражданина непосредственно участвовать в делах государства. Вместе с тем свобода, которая бытовала в эпоху античности, совмещалась с почти полным подчинением индивида публичной власти и оставляла весьма небольшое пространство для проявлений индивидуальной независимости.

Свобода же современного европейца (и только она приемлема для Констана) — личная независимость, самостоятельность, безопасность, право влиять на управление государством. Прямое постоянное участие каждого индивида в отправлении функций государства не входит в ряд строго обязательных элементов данного типа свободы. -

Материальная и духовная автономия человека, его надежная защищенность законом (в особенности правовая защищенность частной собственности) стоят у Констана на первом месте и тогда, когда он рассматривает проблему индвидуальной свободы в практически-политическом плане. С его точки зрения, этим ценностям должны быть подчинены цели и устройство государства. Естественным ему кажется такой порядок организации политической жизни, при котором институты государства образуют пирамиду, вырастающую на фундаменте индивидуальной свободы, неотчуждаемых прав личности, а сама государственность в качестве политического целого венчает собой систему сложившихся в стране различных коллективов (союзов) людей.

Констан уверен: люди, будучи свободными, в состоянии самостоятельно и разумно реализовать себя в жизни. Они способны за счет своих индивидуальных усилий и без воздействия какой-либо надличностной силы обеспечить себе достойное существование. Руководствуясь этими представлениями, Констан серьезно корректирует руссоистский тезис о необходимости всемогущества народного суверенитета. Его границы должны кончаться там, где начинается «независимость частного лица и собственная жизнь» (индивида. — *Л. М.*). Наличие подобных рамок превращает сдерживание власти и контроль над ней в краеугольные принципы политико-институционального устройства общества.

Однако Констан отнюдь не принадлежит к тем либералам, которые хотят, чтобы государство вообще было слабым, чтобы его оказывалось как можно меньше. Он настаивает на ином: на жестком определении конкретной меры социальной полезности институтов власти, на точном установлении пределов их компетенции. Эти же самые процедуры, по сути дела, очерчивают как нужный обществу объем государственной власти, так и необходимое количество (и качество) требуемых государству прав. Недопустимо ослаблять силу того государства, которое действует сообразно указанным прерогативам: «Не нужно, чтобы правительство выходило из своей сферы, но власть его в своей области должна быть неограниченной». Политическим идеалом Констана никогда не было государство пассивное и маломощное.

Современное государство должно быть по форме, как полагал Констан, конституционной монархией. Предпочтение кон-

ституционно-монархическому устройству отдается не случайно. В лице конституционного монарха политическое сообщество обретает, согласно Констану, «нейтральную власть». Она — вне трех «классических» властей (законодательной, исполнительной, судебной), независима от них и потому способна (и обязана) обеспечивать их единство, кооперацию, нормальную деятельность. «Король вполне заинтересован в том, чтобы ни одна власть не ниспровергала другой, а напротив, чтобы они взаимно поддерживали друг друга и действовали в согласии и гармонии». **Идея королевской власти как власти нейтральной, регулятивной и арбитражной** — попытка вписать соответствующим образом модернизированный институт монархии в устройство правовой государственности.

Наряду с институтами государственной власти, контролируемыми обществом, и общественным мнением, опирающимся на свободу печати, гарантом индивидуальной свободы должно также выступать право. Это неколебимая позиция Констана. Право противостоит произволу во всех его ипостасях. Правовые формы суть «ангелы-хранители человеческого общества», «единственно возможная основа отношений между людьми». Фундаментальное значение права как одного из способов бытия социальности превращает соблюдение права в центральную задачу деятельности политических институтов.

Обеспечить индивидуальную свободу всеми правомерными средствами для ее полнокровного осуществления и прочной защиты стремился и знаменитый соотечественник Констана, его младший современник **Алексис де Токвиль** (1805—1859). Политическая концепция Токвиля сложилась в изрядной степени под влиянием идей Констана, взглядов еще одного видного французского либерала — Пьера Руайе-Коллара. Немалую роль в ее формировании сыграл выдающийся историк Франсуа Гизо, лекции которого Токвиль слушал в молодые годы. Две яркие работы Токвиля — «О демократии в Америке» (1835) и «Старый режим и революция» (1850) — создали ему авторитетное имя в науке о политике и государстве.

Предмет его наибольшего интереса составили теоретические и практические аспекты демократии, в которой он усматривал самое знаменательное явление эпохи. **Демократия** трактуется им широко. Она для него олицетворяет **такой общественный строй, который противоположен феодальному и не знает границ** (сословных или предписываемых обычаями) **между высшими и**

низшими классами общества. Но это также политическая форма, воплощающая данный общественный строй. **Сердцевина демократии — принцип равенства,** неумолимо торжествующий в истории. «Постепенное установление равенства есть предначертанная свыше неизбежность. Этот процесс отмечен следующими основными признаками: он носит всемирный, долговременный характер и с каждым днем все менее и менее зависит от воли людей... Благоразумно ли считать, что столь далеко зашедший социальный процесс может быть приостановлен усилиями одного поколения? Неужели кто-то полагает, что, уничтожив феодальную систему и победив королей, демократия отступит перед буржуазией и богачами? Остановится ли она теперь, когда она стала столь могучей, а ее противники столь слабы?»

Если перспективы демократии и равенства (понимаемого как равенство общественного положения разных индивидов, одинаковость их стартовых возможностей в сферах экономической, социальной, политической жизнедеятельности) у Токвиля никаких особых забот не вызывали, то судьбы индивидуальной свободы в условиях демократии очень волновали его. Он считал, что торжество равенства как такового не есть стопроцентная гарантия воцарения свободы. Другими словами, всеобщее равенство, взятое само по себе, автоматически не приводит к установлению такого политического строя, который твердо оберегает автономию индивида, исключает произвол и небрежение правом со стороны властей.

Свобода и равенство, по Токвилю, явления разнопорядковые. Отношения между ними неоднозначные. И отношение людей к ним тоже различное. Во все времена, утверждает Токвиль, люди предпочитают равенство свободе. Оно дается людям легче, воспринимается подавляющим большинством с приязнью, переживается с удовольствием. «Равенство ежедневно наделяет человека массой мелких радостей. Привлекательность равенства ощущается постоянно и действует на всякого; его чарам поддаются самые благородные сердца, и души самые низменные с восторгом предаются его наслаждениям. Таким образом, страсть, возбуждаемая равенством, одновременно является и сильной, и всеобщей». Радости, доставляемые равенством, не требуют ни жертв, ни специальных усилий. Чтобы удовольствоваться ими, надо просто жить.

Иное дело — свобода (в частности, свобода политическая). Существование в условиях свободы требует от человека напряжения, больших усилий, связанных с необходимостью быть самостоятельным, делать всякий раз собственный выбор, отвечать за свои действия и их последствия. Пользование свободой, если угодно, определенный крест; ее преимущества, достоинства не дают себя знать, как правило, мгновенно. Высокое удовлетворение, которое приносит она, испытывает не столь широкий круг людей, какой охватывает сторонников равенства. Поэтому демократические народы с большим пылом и постоянством любят равенство, нежели свободу. Помимо всего прочего это оттого, что «нет ничего труднее, чем учиться жить свободным».

Для Токвиля очевидна величайшая социальная ценность свободы. В конечном счете лишь благодаря ей индивид получает возможность реализовать себя в жизни, она позволяет обществу устойчиво процветать и прогрессировать. «С течением времени свобода умеющим сохранить ее всегда дает довольство, благосостояние, а часто и богатство». Однако Токвиль предупреждает читателя: нельзя предаваться вульгарно-утилитаристским иллюзиям и ожидать от свободы каких-то чудес, уподоблять ее некоему рогу изобилия, способному в одночасье обеспечить всех и каждого массой материальных и прочих благ. «Кто ищет в свободе чего-либо другого, а не ее самой, тот создан для рабства».

То, что демократические народы испытывают в принципе естественное стремление к свободе, ищут ее, болезненно переживают утрату последней, было ясно Токвилю. Как было не менее ясно ему и то, что страсть к равенству в них еще сильнее, острее: «они жаждут равенств в свободе, и, если она им не доступна, они хотят равенства хотя бы в рабстве. Они вынесут бедность, порабощение, разгул варварства, но не потерпят аристократии». Аристократия тут — синоним неравенства. С такой неистребимой тягой «демократических народов» к равенству любой политик обязан беспрекословно считаться как с объективным фактом независимо от того, нравится она ему или нет.

Сам Токвиль убежден в следующем: **современная демократия возможна лишь при тесном союзе равенства и свободы.** Любовь к равенству, доведенная до крайности, подавляет свободу, вызывает к жизни деспотию. Деспотическое правление, в свою очередь, обессмысливает равенство. Но и вне равенства как фунда-

ментального принципа демократического общежития свобода недолговечна и шансов сохраниться у нее нет. Проблема, по Токвилю, состоит в том, чтобы, с одной стороны, избавляться от всего, мешающего установлению разумного баланса равенства и свободы, приемлемого для современной демократии. С другой — развивать политико-юридические институты, которые обеспечивают создание и поддержание такого баланса.

В размышлениях над этой нелегкой проблемой Токвиль опирается прежде всего на исторический опыт своей страны (Франции) и Соединенных Штатов Америки. Выясняется, что одна из самых серьезных помех свободе и, соответственно, демократии в целом — чрезмерная централизация государственной власти. На родине Токвиля такая централизация произошла. Она произошла еще задолго до революционных потрясений, и ее результатом стало то, что французы оказались под жесткой всеохватывающей опекой государственной администрации. Токвиль резко критикует идеологов, которые оправдывали такую удушающую свободу индивидов опеку. Эти идеологи полагали, будто государственный аппарат вправе поступать так, как ему заблагорассудится. Нормальным они считали такое положение, при котором государство «не только подчиняет людей преобразованиям, но совершенно переделывает их».

Если сверхцентрализация власти, отвергаемая Токвилем, сводит на нет свободу, то целый ряд политико-юридических установлений демократического профиля, напротив, «работает» в пользу свободы индивида и общества, укрепляет ее. К числу подобного рода установлений Токвиль относит: разделение властей, местное (общинное) самоуправление, в котором он усматривает истоки народного суверенитета. Кстати, Токвиль отнюдь не думает, что этот суверенитет беспределен, верховенство народа тоже имеет свои границы. Там, где их преступают, возникает тирания, тирания большинства, ничуть не лучшая тирании властителя-самодержца.

В ряд упомянутых выше демократических институтов Токвиль помещает также свободу печати, религиозную свободу, суд присяжных, независимость судей и т. п. Интересная деталь: Токвиля весьма мало занимает вопрос, каким надлежит быть конкретно политическому устройству демократического общества — монархическим или республиканским. Важно, по его мнению, лишь то, чтобы в этом обществе утвердилась представительная форма правления.

Токвиль тонко исследует и тщательно описывает особенности политической культуры граждан формировавшегося западного демократического общества. Его беспокойство вызывали такие проявления этой культуры, которые приглушали дух свободы, ослабляли демократически-правовой режим. Он, в частности, порицает **индивидуализм, усиливавшийся по мере выравнивания условий существования людей.** Самоизоляция индивидов, их замыкание в узких рамках личной жизни, отключение от участия в общественных делах — чрезвычайно опасная тенденция. Это зловещее социальное заболевание эпохи демократии. Индивидуализм объективно на руку тем, кто предпочитает деспотические порядки и тяготится свободой. Противоядие пагубной разобщенности граждан Токвиль видит в предоставлении им как можно больших реальных возможностей «жить своей собственной политической жизнью с тем, чтобы граждане получили неограниченное количество стимулов действовать сообща». Гражданственность способна преодолеть индивидуализм, сохранить и упрочить свободу.

Ни равенство, ни свобода, взятые порознь, не являются самодостаточными условиями подлинно человеческого бытия. Только будучи вместе, в единстве, они обретают такое качество. Токвиль — выдающийся теоретик демократии и одновременно последовательный либерал — глубоко постиг ту истину, что либерализм должен пойти навстречу демократии. Этим в эпоху выхода масс на общественно-политическую сцену, в эпоху культа равенства спасется высшая либеральная ценность — свобода.

4. Немецкий либерализм

Либеральное движение на немецкой земле началось в первые десятилетия XIX в. В преддверии революции 1848—1849 гг. в Германии оно достигло значительной высоты. Как с точки зрения масштабов и организованности, так и с точки зрения идейно-теоретической зрелости. Ранний немецкий либерализм — тот, который зародился и утверждался в дореволюционный период, — был по преимуществу «конституционным движением». В его рамках разрабатывались и предлагались различные модели желательных для германских государств политико-юридических порядков. Такие модели, призванные модернизировать, осовременить эти государства, содержали раз-

ные комбинации уже заявивших о себе тогда в Западной Европе либеральных принципов и норм. Подобно английским и французским либералам, их немецкие единомышленники искали социальную опору в буржуазных средних слоях. Но в немалой степени рассчитывали они и на здравый смысл монархов, которые были бы способны внять велениям времени и стать не выразителями партикулярных интересов, а радетелями общего блага.

Немецкий либерализм первой половины XIX в. представляют Фридрих Дальман, Роберт фон Моль, Карл Роттек, Карл Велькер, Юлиус Фрёбель и другие. Их взгляды и деятельность ощутимо влияли на политический и духовный климат Германии той поры. Общеевропейскую известность приобрели же в первую очередь пронизанные либеральными идеями труды Вильгельма фон Гумбольдта и Лоренца фон Штейна. В дальнейшем речь пойдет о политико-правовых воззрениях этих двух ученых.

Вильгельм фон Гумбольдт (1767—1835) наряду с И. Кантом, творчество которого оказало на него сильное воздействие, стоит у истоков **немецкого либерализма.** Главное политическое сочинение Гумбольдта «Опыт установления границ деятельности государства», написанное еще в 1792 г., было опубликовано лишь в 1851 г. Общая позиция, с которой Гумбольдт подходит к государству, — позиция гуманистического индивидуализма. Не столько собственно государство занимает его, сколько человек в соотношении с государством. Основная задача, решаемая в «Опыте», состоит в том, чтобы «найти наиболее благоприятное для человека положение в государстве». Таковым, по мнению ученого, может быть включенность всесторонне развитой индивидуальности, самобытнейшего «я» человека в разнообразные и притом тесные связи между людьми.

Гумбольдт придерживается начатой социальной наукой XVIII в. линии на дифференциацию общества («гражданского общества») и государства. Гранями этой дифференциации у него выступают различия между: 1) системой национальных учреждений (организаций, союзов, всяких других объединений, формируемых снизу, самими индивидами) и государственными институтами и службами; 2) «естественным и общим правом» и правом позитивным, создаваемым непосредственно государством; 3) «человеком» и «гражданином».

Проводя границу, разделяющую общество и государство, Гумбольдт не считает их равноценными величинами. С его точ-

ки зрения, **общество принципиально значимее государства,** а человек есть нечто гораздо большее, чем гражданин — член политического («государственного») союза. По той же причине «естественное и общее право» должно быть единственной основой для права позитивного, руководящим началом при разработке и принятии государственных законов.

Цель существования государства как такового — служение обществу: «истинным объемом деятельности государства будет все то, что оно в состоянии сделать для блага общества». Но за абстракцией «общество» Гумбольдт стремится видеть каждого отдельного составляющего общество индивида. Отсюда тезис: «государственный строй не есть самоцель, он лишь средство для развития человека».

Государство, которое правильно реализует предначертанную ему роль, в своей деятельности не должно преследовать ничего иного, кроме обеспечения внутренней и внешней безопасности граждан. Гумбольдт — твердый приверженец типичной для европейского раннебуржуазного либерализма концепции «минимального государства». Он совершенно непримирим к идее и факту государственного попечения о положительном благе граждан, т. е. об их хозяйственном преуспевании и общественной карьере, об их нравственности, физическом здоровье, образе жизни, личном счастье и т. д.

Диапазон активности функций государства должен быть, по Гумбольдту, резко сужен. И вот по какой причине. Соединение людей в один социальный союз порождает бесконечное разнообразие человеческих сил и деятельностей. В такой обстановке развиваются богатые натуры, полнокровные характеры; в ней формируется человек, обладающий внутренним достоинством и свободой, которая этому достоинству приличествует. Государство же воплощает в себе верховную власть, исконно и по определению не терпящую уникальное, неоднородное, всякие противоречия и конфликты. Потому оно плохо переносит свойственную социальному союзу, обществу громадную пестроту великого множества индивидуальностей, интересов, воль, мнений, поступков.

Посредством государства верховная власть хочет подогнать под один ранжир, унифицировать сознание и поведение людей, всевозможные жизнепроявления нации, общества. Согласно Гумбольдту, государственное вмешательство фактически нацелено и «работает» на понижение того уровня многообразия, ко-

торым отличается бытие общества. «Дух правительств... как бы ни был мудр и благотворен этот дух, приводит к однообразию и навязывает нации чуждый ей образ действий».

Особенно серьезной опасностью для индивида и нации государство становится тогда, когда начинает брать на себя патерналистскую миссию, по-отечески опекать людей. Гумбольдт уверен, что воспитываемый таким образом в гражданах расчет на заботу о них государя (правительства, чиновников) расслабляет волю и энергию индивидов, отучает их самостоятельно решать возникающие в жизни проблемы, собственными усилиями преодолевать трудности.

Постоянное ожидание помощи со стороны государства, отмечает Гумбольдт, в итоге оборачивается бездеятельностью человека, приводящей к нищете. Страдает также нравственность индивида: кем часто и интенсивно руководят, тот легко доходит до того, что как бы жертвует остатком своей самостоятельности и впадает в апатию. Осязаемый урон терпит дух гражданственности. «Если каждый надеется на заботливую помощь государства по отношению к самому себе, то он, конечно, еще охотнее предоставляет ему заботу о судьбе своих сограждан. Это обстоятельство подрывает сочувствие к ближним и делает людей менее готовыми к оказанию взаимной помощи. По крайней мере, общественная помощь всего эффективнее будет там, где у человека сильнее сознание, что все зависит от него».

По представлению Гумбольдта, чем значительнее и шире диапазон действия государственной власти, тем меньшей свободой располагают индивиды, их объединения. Суть усилий государства и его слуг он усматривает в создании препятствий возвышению нации, вызреванию ее к свободе, хотя именно это есть самое важное в судьбах человечества. Гумбольдт констатирует, что властолюбивые слуги государства и в теории, и на практике попирают принцип: «ничто так не способствует достижению зрелости для свободы, как сама свобода». Даже для обеспечения безопасности людей (первой гарантии их свободы) не могут быть необходимы меры, которые нарушают свободу, а с нею, естественно, и саму безопасность, ибо последняя при свертывании свободы делается очевидным нонсенсом.

В пылу отвержения теории и практики абсолютистского государства, патерналистской публичной власти, тотальной регламентации жизни членов общества Гумбольдт подчас допускает явные перехлесты. Так, например, он полагает, будто госу-

дарственные законы, независимо от их конкретного содержания, безнравственны и социально порочны, ибо направляют поведение людей и к тому же снабжены принудительной санкцией. «Государство, в котором граждане были бы... вынуждаемы или побуждаемы следовать хотя бы самым лучшим законам, могло бы быть спокойным, миролюбивым и богатым государством; но оно представлялось бы мне толпою откормленных рабов, а не союзом свободных людей, действующих в границах права». Но свободными люди бывают как раз благодаря правовым законам. Политическая мудрость не в том, чтобы отринуть законы вообще, а в том, чтобы добиться их соответствия праву, наполнить их правовым смыслом.

Результат гумбольдтовских наблюдений над государством таков: поскольку государственное устройство всегда связано с ограничением свободы, на него нельзя смотреть иначе, как на «зло, пусть и необходимое». Вывод предельно острый, но отнюдь не единичный для общественно-политической мысли XVIII— XIX столетий. Еще в канун принятия Декларации независимости Соединенных Штатов Америки Томас Пейн писал в памфлете «Здравый смысл» (январь 1776 г.): «Общество в любом своем состоянии есть благо, правительство же и самое лучшее есть лишь необходимое зло, а в худшем случае — зло нетерпимое». Подобного рода полемика против государства открывает шлюзы стихии социального хаоса и беспорядка.

К чести Гумбольдта, его позиция, как она дана в «Опыте», все же учитывает **полезность и нужность** (при известных обстоятельствах) **некоторых социально-охранительных функций, выполняемых политико-юридическими институтами,** граждане призываются к уважению законных прав самого государства и т. д. Понимание и признание определенной необходимости государства выгодно отличает либерализм Гумбольдта от многих анархистских учений, от политического нигилизма разного толка. В этом плане идеи немецкого мыслителя не утратили своей актуальности.

Лоренцу фон Штейну (1815—1890) принадлежит ряд фундаментальных исследований об обществе, государстве, праве, управлении. Для нас интересны прежде всего такие труды Штейна, как трехтомная «История социального движения во Франции с 1789 г. до наших дней» (1850), «Учение об управлении» (1865—1868), «Настоящее и будущее науки о государстве и праве Германии» (1876).

Либерализм Штейна ярко выразился в том, что во главу угла своей социально-политической доктрины он поставил вопрос об индивиде, его правах, его собственности. Главный побудительный мотив, движущий индивидом, усматривается Штейном в стремлении к самореализации, суть которой — добывание, переработка, изготовление и приумножение благ. Всякое благо, произведенное личностью, принадлежит ей, отождествляется с нею и потому становится столь же неприкосновенным, как она сама. Эта **неприкосновенность блага и есть право.** Соединенное через право с личностью в одно неприкосновенное целое благо является собственностью.

Самореализовываться, заниматься производственной деятельностью в одиночку, будучи изолированным от других людей, человек не может. Он сплошь зависит от них и вследствие этого вынужден жить с себе подобными, должен взаимодействовать, сотрудничать с ними. Так возникает у Штейна проблема человеческой общности, общества. Он рисует общество определенным порядком социального общения, в пределах которого вечно решается свойственное бытию человека фундаментальное противоречие: с одной стороны, неодолимое стремление к полному господству над внешним миром (над материальными и духовными благами), с другой — очень скромные возможности отдельного конкретного индивида как ограниченного в своих потенциях существа.

Исходным пунктом устройства всякого общества служит, по Штейну, разделение имущества. Владельцы последнего, собственники и люди труда, всегда связаны особым образом друг с другом. Законом общественной жизни является «по сути своей постоянный и неизменный порядок зависимости тех, кто не владеет, от тех, кто владеет». Существование этих двух классов нельзя устранить, преодолеть. Невозможно общество без господствующего класса и класса, над которым он господствует.

Взгляды Штейна на общество и государство и их соотношение находятся под заметным влиянием соответствующих идей Гегеля.

В концепции Штейна общество предстает как некое самостоятельное и по-своему персонифицированное социальное образование. От простого аморфного множества индивидов его отличает наличие такого интегрирующего фактора, как постоянная всесторонняя зависимость людей друг от друга. Особенность общества составляет также то, что каждый в нем руково-

дствуется лишь собственной волей. В силу указанных обстоятельств в обществе, по мнению Штейна, отсутствует почва для свободы. Отсюда его категорическое заключение: принцип, на котором зиждется общество, — несвобода.

Высшей формой общества является государство, которое вместе с тем имеет иную организацию и совсем другие цели, нежели общество. В нем устанавливается органическое единство самых разных индивидуальных воль и действий людей, образующих общество. Государство, считает Штейн, есть персонифицированный организм всеобщей воли и потому должно служить только всеобщему. Благодаря такой организации и такому своему предназначению именно государство обеспечивает свободу. Свобода — тот принцип, на котором зиждется государство.

Общество и государство (поскольку они базируются на диаметрально противоположных принципах) противостоят друг другу и постоянно друг на друга воздействуют. Причем общество стремится сконструировать государство по своему образу и подобию, а государство — создать собственный и угодный ему общественный строй. Такой, в котором взяты под контроль спонтанные, необузданные элементы общества и между общественными классами поддерживается равновесие. Возвышаясь над обществом, государство должно оставаться его повелителем и наставником.

Свою главную роль оно сможет выполнить, по убеждению Штейна, тогда, когда исполнительная власть в государстве будет верно и надежно служить власти законодательной. В этой субординации — гарантия превращения просто государства в государство правовое и залог сохранения им данного качества. Штейн — сторонник правового государства, в котором «право управления опирается на конституцию и имеются правовые разграничения между законом и распоряжениями». Оптимальную форму правового государства Штейн видит в конституционной монархии.

В такой конституционной монархии, в которой исполнительная власть верой и правдой служит власти законодательной, центральной фигурой подобает быть монарху, поскольку он сможет не допустить преобладания в обществе партикулярных интересов. Лишь монарх, согласно Штейну, в состоянии обеспечить доминирование в обществе общих для всех людей интересов. Вместе со своими чиновниками монарх должен «са-

мостоятельно выступать против воли и естественных тенденций господствующих классов за возвышение низшего, прежде социально и политически подчиненного класса». Конституционной монархии надлежит также стать государством, проводящим социальные реформы. От этих реформ Штейн ожидает постоянного прогресса в деле подъема образования и статуса низших слоев населения, достижения более высокого уровня производительности их труда, более высокого уровня потребления, более высоких жизненных возможностей.

Идеи Штейна относительно проведения государством социальных реформ в пользу трудящихся с целью улучшения их материального и культурного положения вызвали негативную реакцию со стороны приверженцев революционного пути удовлетворения интересов пролетарских масс.

5. Утопический социализм

В первые десятилетия XIX в., когда либералы стремились укрепить, усовершенствовать и воспеть буржуазные порядки (строй капиталистической частной собственности, свободу предпринимательства, конкуренцию и т. п.), в Западной Европе выступили мыслители, подвергшие эти порядки нелицеприятной критике и разработавшие проекты общества, которое (по их мнению) сумеет избавиться от эксплуатации и угнетения, обеспечить каждому индивиду достойное существование. Речь идет тут прежде всего о системах взглядов А. Сен-Симона, Ш. Фурье и Р. Оуэна.

Для понимания социального и теоретического смысла названных систем взглядов надо учитывать, что таковые возникли в начальный период борьбы между пролетариатом и буржуазией, на том этапе, когда конфликт данных противостоявших друг другу классов еще не достиг достаточно высокого уровня зрелости. Это (плюс собственное положение в жизни) породило у Сен-Симона, Фурье и Оуэна иллюзию, будто они стоят над антагонизмом буржуазии и пролетариата и облагодетельствуют своими проектами сразу все общество в целом.

Сен-Симон, Фурье, Оуэн отвергали любое серьезное политическое и в особенности всякое революционное действие. В написанных ими произведениях сравнительно мало внимания уделено политике, государству и праву. Решающий же факт состоит в том, что эти произведения отличает недооценка значения госу-

дарственных и правовых институтов. Тем не менее анализ характеризуемых сейчас систем взглядов крайне нужен. Он позволяет полнее раскрыть специфику очень важных явлений духовной жизни Европы XIX в., оказавших огромное воздействие на последующие судьбы общественной и политико-правовой мысли.

Воззрения **Клода Анри де Рувруа Сен-Симона** (1760—1825) на государство и право преимущественно определялись его концепцией исторического прогресса. Он считал, что человеческое общество закономерно развивается по восходящей линии. Двигаясь от одной стадии к другой, оно стремится вперед, к своему «золотому веку». Стадию теологическую, охватывавшую времена античности и феодализма, сменяет метафизическая стадия (по Сен-Симону, период буржуазного миропорядка). Вслед за ней начнется стадия позитивная; установится такой общественный строй, который сделает «жизнь людей, составляющих большинство общества, наиболее счастливой, предоставляя им максимум средств и возможностей для удовлетворения их важнейших потребностей». Если на первой стадии господство в обществе принадлежало священникам и феодалам, на второй — юристам и метафизикам, то на третьей оно должно перейти к ученым и промышленникам.

Однако исторический прогресс не есть, с точки зрения Сен-Симона, плавный, монотонно протекающий процесс. Органические эпохи спокойного развития перемежаются бурными критическими эпохами, которые сопровождаются нарушением прежнего равновесия общественных групп и резким обострением борьбы противоположных социальных сил. Подчас Сен-Симон высказывал интересные мысли о природе этой борьбы и ее истоках. Так, например, еще в 1802 г. он заявил, что французская революция XVIII в. была классовой борьбой между дворянством, буржуазией и неимущими классами, вызванной переменами в экономике, изменением господствующей формы собственности. Говорил Сен-Симон и о том, что «закон, устанавливающий власть и форму правления, не имеет такого значения и такого влияния на благосостояние наций, как закон, устанавливающий собственность и регулирующий пользование ею». Но в общем и целом у Сен-Симона демиургом истории всегда оставалась идея. Прогресс знаний и нравственности неизменно трактовался им в качестве решающего двигателя общественного развития.

Этот же фактор создает предпосылки наступления позитивной стадии, на которой человечество сумеет организоваться в общество, «наиболее выгодное наибольшей массе». Радикальное преобразование старого строя Сен-Симон предлагал начинать с частичных реформ: устранения наследственной знати, выкупа земель у владельцев, не занимающихся сельским хозяйством, облегчения положения крестьян и т. п. После такой постепенно проведенной работы можно будет взяться за капитальную переделку политического строя, т. е. отстранить от власти непроизводительные классы (феодалов и «посредствующий класс»: юристов, военных, землевладельцев-рантье) и передать руководство политикой в руки самых талантливых «индустриалов», представителей «промышленного класса».

Говоря о необходимости **передачи управления государством, экономикой высокоталантливым лицам из числа «индустриалов»,** Сен-Симон разумел под ними «наиболее видных промышленников», а вовсе не «людей из народа». Что касается непосредственно народа, то ему, согласно убеждению Сен-Симона, незачем вмешиваться в дело реорганизации общества: «Задача будет разрешена в его интересах, но сам он остается в стороне, пребывая пассивным».

Введение на позитивной стадии истории системы индустриализма не потребует разрушения традиционных государственно-правовых форм. Останется институт монарха, сохранятся правительство (министерства) и представительные учреждения. Но вся полнота светской власти реально сконцентрируется во вновь созданном парламенте — Совете промышленников.

По Сен-Симону, частнособственнические отношения вполне совместимы с системой индустриализма. Она отнюдь не посягнет на индивидуальные капиталы заводчиков, торговцев, банкиров, не уничтожит прежней структуры «промышленного класса». Однако **индустриализм** превзойдет существующий буржуазный строй. Превзойдет он его тем, что **превратит страну в единую, централизованно управляемую промышленную ассоциацию.** Эта ассоциация будет жить в соответствии с разумно составленным планом комбинированной производственной деятельности, выполняемой всем обществом.

Планомерная координация усилий индивидов, различных социальных групп, жесткие централизация и дисциплина дадут возможность с максимальной эффективностью употребить обязательный для всех труд на благо нации, оградят общество от

бесполезных трат энергии и материальных средств. Те же самые факторы сделают излишними в качестве целей общественной организации обеспечение свободы, гарантирование личных прав, поддержание справедливого порядка и т. л. Поэтому при системе индустриализма, как полагал Сен-Симон, отпадет необходимость в обременительных обществу политических институтах разного рода со всеми их многочисленными учреждениями и должностями.

Эта система до предела ограничит политическое властвование в собственном смысле слова и сведет политику, деятельность центральных органов по преимуществу лишь к простому администрированию: управлению вещами и производственными процессами. Она доставит «людям наибольшую меру общей и индивидуальной свободы». Весьма вероятно, что **идея** Сен-Симона **о** предстоящем в позитивной стадии истории **переходе от управления людьми к управлению вещами** была навеяна ему рассуждениями Ж. Ж. Руссо (в его статье «Политическая экономия») о связи между общим или политическим управлением, с одной стороны, и экономическим управлением («управлением имуществом») — с другой.

Если Сен-Симон признавал важность вопросов, связанных с публичной властью, и считался с необходимостью их определенного решения для установления и торжества новых принципов человеческого общежития, то иным было отношение к этим же вопросам другого крупного французского социалиста — **Шарля Фурье** (1772—1837). Они его мало интересовали. Политика и политическая деятельность представлялись ему бесполезным занятием.

Фурье гордился тем, что обнаружил аналогию четырех движений (материального, органического, животного и социального) и выявил их основу — «всеобщий закон тяготения и притяжения». В обществе этот универсальный закон действует через игру многообразных людских страстей. Они заложены в человека Богом с целью обеспечить людям свободное их удовлетворение. Вскрыть, описать и классифицировать страсти — значит наметить единственный путь радикального исправления общества, найти наиболее верное средство, способное обеспечить введение нового социального порядка.

Его приход, согласно Фурье, уже не за горами. Само поступательное движение истории подводит к нему. Первая из ее четырех фаз (своего рода детство человечества) близится к концу.

Она завершается периодом цивилизации, которая несет с собой возможности гармонического и вполне счастливого существования людей. Подготовив необходимые предпосылки (материальные, социально-культурные, духовные) для наступления такой жизни, цивилизация, однако, в начале XIX в. двинулась вспять. Прежние достижения, сослужившие пользу человечеству, стали приносить ему вред. Завоеванная свобода оборачивается, в частности, торговой анархией, а последняя, в свою очередь, толкает к монополии торговых компаний. Свергнутая тирания феодалов-дворян уступает место тирании союзов крупных собственников-капиталистов. Каждый индивид оказывается в состоянии войны с коллективом. При строе цивилизации бедность рождается из самого изобилия и т. д.

Резкой, едкой критике подверг Фурье политико-юридическую систему буржуазного общества. Современное ему государство осуждается за то, что оно всегда на стороне богатых и рьяно защищает их господствующее положение в обществе. Те, кто держит в своих руках бразды правления, вооружают небольшое число бедных рабов (т. е. рабски угнетаемых трудящихся) и с их помощью принуждают к повиновению массы безоружных бедняков. Бедный класс, совершенно оттесненный от власти, лишен политической и социальной свободы. Государство, столь сурово и предвзято относящееся к бедным, покорно идет на поводу интересов привилегированного меньшинства — людей, обладающих богатством. Характернейшим признаком цивилизации является «тирания индивидуальной собственности над массой» (так Фурье именовал всевластие буржуазной частной собственности).

Провозглашенные в декларациях и законах различные права и свободы в условиях господства частнособственнических отношений остаются, по мнению Фурье, для подавляющего большинства индивидов лишь написанными на бумаге пышными фразами. Он считает, что общество должно в первую очередь официально признать и реально обеспечить «право на труд, которое воистину неосуществимо при цивилизации, но без которого ничего не стоят все остальные права».

Оценивая строй цивилизации (особенно в последней ее стадии) как ненормальный, Фурье попытался на свой лад определить надежный способ избавления от него. Политические средства и методы, которые были опробованы в период французской революции конца XVIII в., он решительно отверг.

Мотив — данная революция не смогла провести коренное преобразование общества в интересах трудящихся масс. Ни народный суверенитет, ни всеобщее избирательное право, ни республиканские учреждения и т. п. не изменят жалкого положения народа. Оно круто изменится, если только основу общества составят ассоциации — производственно-потребительские товарищества, в которые будут входить члены различных социальных групп (собственники и пролетарии, люди свободных профессий, рабочие и земледельцы и т. д.). Ячейкой ассоциативного строя — этого «нового хозяйственного и социетарного мира» — станет фаланга. Сеть фаланг (коллективов примерно в 1600 человек каждый), принципиально одинаково организованных, в общем друг от друга независимых и самодовлеющих, покроет все страны, континенты, земной шар в целом.

«Новый хозяйственный социетарный мир» (1829) не предусматривает обобществления всех средств производства. Фаланги определенным образом «наследуют» частную собственность, нетрудовой доход, сохраняют известное имущественное неравенство. Однако формы труда (промышленного и земледельческого), обслуживания и воспитания, по Фурье, таковы, что позволяют членам фаланги умножить общественное богатство до колоссальных размеров, гармонизировать интересы коллектива и индивида, постепенно стереть классовые антагонизмы, зажить дружно, свободно предаваясь своим страстям и склонностям.

Личная свобода каждого — первая заповедь существования фурьеристской фаланги. Она «не допускает никакого принудительного устава, никаких монастырских стеснений». Для Фурье свобода является большей ценностью, чем равенство. Равенство личных свобод он ставит очень высоко. Но ему претит такое равенство, которое базируется не на свободе, а обеспечивается лишь суровой и скрупулезной регламентацией всех сторон жизни людей. Фаланга знает, конечно, свои общеобязательные нормы, но они издаются с согласия всего коллектива и потому соблюдаются всеми сознательно, добровольно.

Фаланги у Фурье — **автономные и не зависящие друг от друга социальные образования.** Они **не связаны между собой в единую целостную систему,** хотя и координируют свою деятельность. Центральная власть и ее аппарат, которые все же сохраняются в будущем обществе, не имеют никакого права серьезно вме-

шиваться во внутреннюю жизнь фаланг, опекать их, руководить ими и т. д. Эта грешившая анархизмом установка Фурье явно шла вразрез с объективными тенденциями политического развития, происходившего в Новое время.

По сравнению со своими французскими современниками А. Сен-Симоном и Ш. Фурье крупнейший английский социалист **Роберт Оуэн** (1771—1858) выступил уже в период промышленной революции и вызванного ею обострения классовых конфликтов, присущих тогдашнему капиталистическому обществу. Эти обстоятельства, а также ряд фактов биографического порядка обусловили специфику системы оуэновских реформаторских воззрений. Она сложилась к 20-м гг. XIX в.; в последующие десятилетия ее развивал и комментировал как сам Оуэн, так и его сторонники.

Центральное звено этой системы взглядов — учение о характере человека. Оуэн исходил из того, что человеческий характер есть результат взаимодействия природной организации индивида и окружающей его среды, которая играет в таком взаимодействии главную роль. Подобным же образом, т. е. под определяющим влиянием внешних условий жизни, формируются характеры целых общественных классов. Оуэн был уверен в том, что предложенное им учение о характере человека открывает людям истинный путь к разумному и справедливо устроенному обществу.

Если характер, сознание и судьбы людей формирует внешняя среда, а таковой являются капиталистические отношения, то как раз они ответственны за темноту и невежество масс, падение нравов, господство духа алчности и ненависти, ответственны за искалеченные всевозможными пороками человеческие жизни. Основной виновник всех социальных зол — частная собственность. Оуэн гораздо энергичнее и последовательнее выступал против строя частнособственнических отношений, чем Сен-Симон и Фурье.

Осуждая современные ему социально-экономические порядки, Оуэн вместе с тем осознал, что имеющие место при капитализме прогресс производительных сил, рост крупной промышленности (распространение фабричной системы), подъем и широкое использование научно-технического знания порождают «необходимость иной и более высокой структуры общества». Он считал, что все эти изменения происходят объективно, согласно законам природы и являются обязательными подгото-

вительными ступенями, «ведущими к великой и важной социальной революции, которая приближается».

Обращясь к проблеме средств и методов осуществления «благодетельной перемены в человеческих делах», он рассчитывает прежде всего на революцию в сознании людей, которую могут произвести пропаганда основных истин «науки о формировании характера», а также примеры практического создания отдельных частей «более высокой структуры общества» в рамках наличной «иррациональной», «дурной системы лжи, бедности и несчастья». Оуэн *надеялся,* например, на то, что **с помощью законов, издаваемых государством, можно будет** в некоторой степени **подойти к проведению обширных реформ в пользу трудящихся.** Он выступал, в частности, за «гуманное фабричное законодательство», ратовал за общенациональную систему «воспитания бедных, низших слоев населения с санкции правительства, но под наблюдением страны и при ее руководстве».

Оуэн был весьма озабочен тем, чтобы уже начавшаяся, по его мнению, революция обрела форму исключительно мирных и постепенных преобразований. При этом он очень хотел избежать двух вещей. Во-первых, превращения революции в насильственный переворот. Во-вторых, совершения революции во мраке бескультурья темными, невежественными людьми. Ему казалось, что акты насилия и развязываемый социальный хаос лишь усугубят и без того ужасное состояние общества, отбросят человечество назад, задержат наступление светлого царства разума. Такой итог окажется фатально неминуемым, если вдобавок революцию станут делать люди, для этого совершенно неподготовленные, обуреваемые жаждой классового возмездия. «Как бы ни были существующие системы безумны,— утверждал Оуэн, — их нельзя разрушать руками людей некомпетентных и грубых».

Благодаря чему же удастся все-таки совершить этот переход в светлое царство разума? Согласно Оуэну, его помогут совершить отдельные индивиды и группы людей, располагающие необходимыми для основания коммунистических поселений капиталами и руководствующиеся доброй волей. Этими людьми могут явиться монархи, министры, архиепископы, землевладельцы, промышленники (на них Оуэн рассчитывал особо), вообще богатые филантропы, а также целые графства, приходы, ассоциации средних классов, фермеры, купцы, ремесленники,

сами фабричные рабочие. Утопизм такого предположения слишком очевиден.

Общим окончательным итогом реформаторской деятельности всех заинтересованных в ней лиц и классов, организаций и институтов явится, по Оуэну, возникновение «разумной и благой системы истины, богатства и счастья», или системы «единения общественной собственности и кооперации», или «нового нравственного мира» (какого-то одного устойчивого обозначения грядущий строй у Оуэна не получил).

Единицей, «молекулой» этого **грядущего строя выступает** в планах Оуэна **самообеспечивающаяся коммуна, «поселок общности».** «Поселки общности» группируются в федерации национального масштаба (державы), а затем объединяются и в масштабе международном. В течение нескольких лет они распространяются по всей планете. Одновременно на всем земном шаре начинает действовать один свод законов, один порядок управления. Население Земли становится одной большой семьей.

Оуэн разработал конституцию «поселков общности». Согласно данной конституции, эти коммуны (с числом членов от 300 до 3000 человек каждая) должны были строиться и функционировать на основе коллективного труда, общественной (и только общественной!) собственности, равенства прав и обязанностей всех входящих в них лиц. Между членами коммуны устанавливаются отношения искренней взаимопомощи. Проявляется коллективная забота о больных, престарелых, нетрудоспособных и т. д. Вводится рациональная и гуманная система обучения и воспитания подрастающих поколений. Облагораживаются нравы, и отпадает необходимость в поощрениях и наказаниях.

В 30—40-х гг. позапрошлого столетия в духовной жизни Западной Европы знаменательную роль сыграли концепции революционно-утопического коммунизма. **Джеймс Бронтер О'Брайен** (в Англии), **Огюст Бланки** и **Теодор Дезами** (во Франции), **Вильгельм Вейтлинг** (в Германии) и другие прямо и непосредственно выступили от имени борющегося рабочего класса с требованием коренного переустройства общества. Их политическая программа синтезировала революционные традиции, заложенные Г. Бабёфом, с содержательной критикой тогдашней буржуазной цивилизации, предпринятой Сен-Симоном, Фурье, Оуэном.

Наиболее значимые моменты этой программы суть следующие. Существующие государства, правовые системы, законы, юридические процедуры и проч. — орудия насилия на службе частной собственности. Демократические права и свободы, провозглашенные во времена буржуазных революций, оказались на деле недоступными обездоленному и угнетенному народу. Фактически они лишь скрывают господство денежного мешка, могущество капитала. Буржуазные революции не устраняют (да и не могут устранить) страданий и горя народа, вызываемых режимом частной собственности, который защищают солдатский штык, сабля полицейского, чиновничий рескрипт и судейский приговор. **Абсолютно** необходима еще одна, на сей раз уже **последняя революция,** которая ликвидирует частную собственность, уничтожит все порождаемое ею социальное зло; она обеспечит, наконец, подлинное благоденствие людей труда, пролетариев.

Заранее нельзя декретировать какие-то общеобязательные формы и методы революционного переустройства общества. Они зависят от многих конкретных причин, обстоятельств. Но что является безусловной предпосылкой успешного проведения коренных общественных преобразований, так это самое решительное отстранение эксплуататоров от руководства государством и взятие народом всей власти в свои руки. Чтобы трудящиеся могли расчистить социальную почву от обломков старого строя и создать коммунистический порядок, нужен определенный исторический отрезок времени — переходный период.

В приведенных выше положениях нетрудно распознать зародыш идеи политического господства рабочего класса как необходимого результата социалистической революции. Известно, что эта идея, выдвинутая и обоснованная К. Марксом, явилась одной из центральных в историко-материалистическом учении о государстве и праве.

6. Конт

Основатель философии позитивизма, известной также под названиями **«социальная физика»** и **«социология», Огюст Конт** (1798—1857) провозгласил новую перспективу в историческом движении общества, обнаруженную и предсказываемую научным знанием. Однако в этом вопросе он имел и предшествен-

ников в лице А. Р. Ж. Тюрго, Ж. А. Н. Кондорсе и А. Сен-Симона. Особо следует отметить влияние на него социальной философии А. Сен-Симона.

Анн Робер Жак Тюрго (1727—1781) в своих «Двух рассуждениях о последовательном прогрессе человеческого духа» (1750) и затем в «Истории прогресса человеческого духа» утверждал, что все века связаны цепью причин и следствий между собой, что таким образом современное состояние общества соединяется с предшествующими. Особенно это заметно на примере языка и письма, которые дают возможность передавать идеи последующим поколениям и превращать знания отдельных людей в общее наследуемое достояние, которое может обогащаться с каждым веком благодаря новым открытиям.

Сам род человеческий представлялся Тюрго развивающимся (подобно индивидам — от детства к зрелости) и во многом зависящим от изменений в мире физических явлений. Все физические явления воспринимались людьми вначале как действия божественных сил, затем как действия неких сущностных сил и лишь на последнем, третьем этапе или стадии развития человеческого познания было подмечено механическое воздействие вещей друг на друга, поддающееся механическому выражению, эмпирическим обоснованиям или гипотетическим объяснениям. В этих трех состояниях человеческого понимания явлений внешнего мира уже намечены контуры предложенного Контом закона трех состояний, которые претерпевает человеческое познание и мышление (героическая, метафизическая и позитивная стадии прогресса человеческого познания мира). Другая область размышлений Тюрго была связана с обоснованием необходимости исследовать общие и частные причины общественных перемен, а также свободных действий великих людей в их отношении к природе самого человека и в их соотношении с механикой моральных сил.

Еще ближе для Конта был **Жан Антуан Никола де Кондорсе** (1743—1794), которого можно считать основоположником взгляда на политику как на эмпирическую науку и как на область применения счетно-решающих приемов анализа и обобщений. Всю историю человечества Кондорсе воспринимал как такое поступательное движение, все ступени которого строго связаны естественными законами, поддающимися философскому выяснению и наблюдению. Причем в каждой эпохе прошлого философия способна обнаружить некую совокупность

усовершенствований и перемен, оказывающих свое влияние на общество в целом либо на его части.

Историческое движение предстает у Кондорсе закономерным развитием человеческого духа в целом и научного знания в особенности.

К числу бесспорных завоеваний человеческого разума Кондорсе относил идею природного равенства людей в познании всех истин (такова была одна из идей Декарта), а также в стремлении людей к защите личных интересов, прав и свобод. В результате этого, отмечал Кондорсе, **«никто уже не осмеливался разделять людей на две различные расы, у которых одна предназначена управлять, другая — подчиняться, одна призвана лгать, другая — быть обманутой...».** Поскольку в обществе все еще существует фактическое неравенство (неравенство богатства, социального положения и образования), главным приемом ослабления всех видов неравенства должно стать «искусство социального строительства», которое Кондорсе именовал также социальным искусством. Его задача — «обеспечивать всем пользование общими правами, к осуществлению которых люди призваны природой...».

Рост и дифференциация знания об обществе, человеке, политике и политических переменах (особенно после первых европейских революционных потрясений конца XVII—XVIII в.), а также давняя конфронтация умозрительных и эмпирических приемов познания привели к началу XIX в. к упадку общественного престижа философии. Эта новая ситуация вызвала к жизни многочисленные попытки создать новую науку об обществе.

Бесспорные заслуги в разработке исходных положений такой науки принадлежат **А. Сен-Симону.** В 1813 г. в «Очерке науки о человеке» он определил задачу возведения науки о человеке из разряда «гадательной науки» в степень наук, основанных на наблюдении. Наука эта должна разрабатываться методом, употребляемым в так называемой социальной физике (первое название для социологии), берущей истоки и образцы в теории Ньютона, школе физиократов (Тюрго и др.) и отчасти просветителей. Такой метод придает науке о человеке все объясняющий «позитивный» характер и конструктивную практическую направленность ее выводам и рекомендациям. В 1822 г. А. Сен-Симон и О. Конт совместно разработали «План научных работ, необходимых для реорганизации общества», в котором провоз-

глашена идея о том, что политика должна стать социальной физикой, а целью последней станет открытие естественных и неизменных законов прогресса, аналогичных закону тяготения, открытого Ньютоном в механической физике.

Основной труд Конта — шеститомный «Курс положительной философии» был опубликован между 1830 и 1842 г. Конт отвергал в нем все попытки философии постичь сущность вещей и провозглашал главной задачей философии ответы на вопросы, как возникают и протекают те или иные явления, а не какова их природа. «Основной характер позитивной философии, — подчеркивал он, — выражается в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и сведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий, причем мы считаем безусловно недоступным и бессмысленным искание так называемых причин, как первичных, так и конечных». Согласно Конту, вся история развития мышления может быть представлена в трех стадиях — теологической, метафизической и позитивной.

В своих политических ориентациях Конт — в отличие от А. Сен-Симона — придерживался консервативно-охранительной позиции. Он видел главный источник морального и политического кризиса общества и даже основную причину революционных настроений в **«глубоком разногласии умов и отсутствии общих идей».** Выход он усматривал в обнаружении таких положительных научных истин, которые, будучи хорошо усвоенными, окажутся в состоянии чуть ли не сами по себе привести человечество к миру и счастью. «Если единение умов на почве общности принципов состоится, то соответствующие учреждения создадутся сами, естественным образом, без всякого тяжелого потрясения».

Наукократическая вера в самодовлеющую преобразующую силу научного знания, зачатки которой прослеживаются в построениях Ф. Бэкона, просветителей и А. Сен-Симона, получает у Конта умеренно реформистское звучание. Вполне уместной оказалась и характерная для позитивистского умонастроения совокупность методологических формул и социальных ориентиров: научное изучение социальной статики и социальной динамики ради целей объяснения и предвидения; «порядок и прогресс» как главная формула умеренного реформаторства на все времена; **социальная солидарность** в общественном взаимодействии; **социократия** как идеал общественно-политическо-

го устройства, при котором управление осуществляется наиболее пригодными по роду своих основных занятий людьми — банкирами, промышленниками и священниками позитивистской церкви.

В «Системе позитивной политики» (1851—1854) Конт высказывает предположение о возможности примирить легитимный порядок с прогрессом и сделать это на научной основе. В нормальном обществе главными интеграторами являются семья и отечество, а также философия человечества. Огромную роль в деле социализации индивида выполняет позитивная мораль, которая по своим функциям важнее, чем право. В отличие от Сен-Симона политико-организационные замыслы Конта были в меньшей степени эгалитарными. Он проводил четкое различение между массой, специалистами в области осуществления власти и правителями. Сосуществование порядка и прогресса должно, по его замыслам, обеспечиваться так. Представители политической науки формулируют цели и задачи и придают им привлекательный для общественного мнения вид. Общественное мнение должно затем высказать соответствующее пожелание, публицисты — средства для их выполнения, а правители — их исполнить. Гражданину при этом остается роль социального функционера, всецело подчиненного власти. Таким образом, «позитивная политика» предполагает самое полное повиновение граждан. На этом основании можно сделать вывод, что порядок важнее, чем прогресс, а сама позитивная политическая философия, при всех своих притязаниях на вечность и соперничество в этой роли с католическим христианством, играет роль господствующей светской идеологии.

Контовское представление о праве исходит из идеи о том, что подчиненность нравственных и общественных явлений неизменным законам не противоречит свободе человека. Истинная свобода состоит, согласно такому представлению, в возможно беспрепятственном следовании познанным законам, соответствующим данному явлению, — когда падающее тело устремляется к центру Земли, это следование с пропорциональной времени падения скоростью и есть его свобода. Так и в жизни человека или растений. Каждая их функция жизнедеятельности свободна лишь в том случае, если она совершается в соответствии с законами и без всяких внешних и внутренних препятствий.

Вот почему всякое человеческое право, всякая человеческая свобода есть **бессмысленная анархия,** если они не подчиняются какому-то **закону;** в этом случае они не способствуют никакому порядку — ни индивидуальному, ни коллективному. Поскольку божественного права больше не существует, все человеческие права с общего согласия разумных и честных людей должны быть упразднены, а за человеком следует признать только право исполнять свой долг.

Человеческие привязанности не могут сразу перейти от семейной общины к человечеству, поэтому необходимо посредничество патриотизма, любви к отечеству. Современные общественные беспорядки, по мнению Конта, усиливаются более всего честолюбием мелкой буржуазии, ее слепым презрением к народу. В идеальном строе желательно поэтому полное исчезновение среднего класса при сохранении богатого патрициата и остальной части, именуемой пролетариатом.

Все законы, сконструированные положительной философией, есть «всеобщие факты» или «вполне подтвержденные наблюдением гипотезы». Вместе с тем, «оцененная объективно, их точность всегда остается приблизительной» («Система позитивной политики»). Различные неизменные законы образуют некую «естественную иерархию, в которой каждая категория (законов) базируется на предшествующей, согласно их нисходящей степени обобщения и возрастающей сложности».

Подлинная философия имеет в виду систематизацию, насколько это возможно, всей жизни человека — индивидуальной и в особенности коллективной, рассматриваемой сквозь призму трех классов феноменов, ее характеризующих: мысли, чувства и действия. Тремя источниками общественных изменений являются раса, климат и «собственно политическая деятельность, рассматриваемая во всей полноте ее научного развития». Человеческое достоинство зависит, как и человеческое счастье, главным образом от «достойного добровольного применения любых сил, которое реальный порядок (как искусственный, так и естественный) делает для нас доступным. Такова здравая оценка, и, согласно ей, сила духа должна непрерывно проявляться в благоразумном смирении индивидов и классов перед неизбежными недостатками общественной гармонии, крайняя усложненность которой не защищает ее от злоупотреблений».

В этой грандиозной деятельности и общая фундаментальная цель, и обязанность философии заключаются в координации

всех сторон жизни человека, именно в координации, а не в виде непосредственного руководства. Функции философии тесно переплетаются с функциями «систематической морали, представляющей собой естественное характерное приложение философии и повсеместный проводник политики». Конт сознательно отверг религию христианского Бога и провозгласил религию Человечества, именуемого также Великим Существом, которое есть прежде всего «совокупность прошлых, будущих и настоящих людей, которые способствуют усовершенствованию всеобщего порядка». Согласно другой характеристике, «Человечество не только состоит из существ, поддающихся ассимиляции, но оно признает в каждом из них используемую часть, забывая о всяком индивидуальном отклонении».

Общесоциологическое учение Конта получило сравнительно широкое признание в России конца XIX в. и оказало влияние далее на его критиков. Особенно привлекательным оказалось контовское увлечение институционным, в том числе политико-учрежденческим и научно-прикладным реформатор-ством, что сказалось на многих концепциях социального прогресса конца XIX—XX в., но более всего на технократических концепциях (Д. Белл, Р. Арон) и теории менеджериальной революции (Дж. Бёрнхем). В области правоведения особое внимание привлекала идея человеческой солидарности, которая получила новые истолкования в теоретических построениях Л. Дюги, М. Ориу и в своеобразной манере у П. А. Кропоткина.

7. Анархизм

Термин «анархия» (от греческого — безвластие, безначалие) ведет свое происхождение от древних эллинов, которые применяли его для характеристики такого состояния дел в городе-государстве, при котором верховная власть либо временно отсутствует, либо потеряла свою силу и авторитет. В Афинах так именовался год без архонта в правление «тридцати». Впоследствии сторонники аристократического и монархического правления стали сближать анархию с демократией, изображая последнюю олицетворением хаоса, распущенности и безначалия. Представители антиаристократического течения в античной и средневековой политической мысли (киники, некоторые средневековые ереси), напротив, видели в безвластии желательный и своего рода «естественный» порядок, лишенный развращаю-

щего или угнетающего воздействия носителей светской и церковно-бюрократической власти.

В Новое время анархия предстает политическим течением, отрицающим необходимость государства и государственных законов. Приверженцам анархического устройства оно предстает новым и абсолютно справедливым общественным порядком, который основан на гармоничном сочетании интересов всех людей и который будто бы уже присутствует в самой природе мирного человеческого общежития и природе человека. Подобное представление о природе человека и человеческого общежития зародилось в социально-утопической мысли древности и дальнейшее развитие получило у некоторых представителей эпохи Просвещения (Руссо и др.). Важной вехой в развитии анархистских воззрений стала Великая французская революция с ее лозунгами свободы, равенства и братства.

В обсуждении новых исторических реалий и перспектив социального и политического строя среди идеологов анархии произошло размежевание на анархистов-коллективистов (Годвин, Прудон, Бакунин) и анархистов-индивидуалистов (Штирнер и др.).

Уильям Годвин (1756—1836), английский писатель и философ, стал автором первого современного и систематического изложения анархистской доктрины. В 1793 г. в трактате *«Исследование о справедливости в области политики и ее влиянии на всеобщую добродетель и счастье»* он высказал ряд идей о путях обретения людьми своего счастья и свободы. Политическая справедливость зависит, по его мнению, от способности людей беспристрастно взглянуть на свои собственные потребности, а также на потребности других и действовать такими путями и средствами, которые ведут к увеличению человеческого счастья. Политическая справедливость, таким образом, есть результат «рационального благоволения», рационально осознанного намерения принимать во внимание счастье других. Решающее значение в этом благоволении выполняет свобода, поскольку свобода исключает насилие, которое, согласно Годвину, подменяет разумное обсуждение и разумное обоснование подсчетами, основанными на страхе. В обзоре политической практики и институтов, которые явно враждебны осуществлению и развитию разумных человеческих способностей, он указывает прежде всего на монархические и аристократические институты европейских стран. Здесь же содержались критика

государства как средоточия насилия и формулировка анархически понимаемой противоположности общества и государства.

Годвин полагал, что общество возникло из потребностей общежития, тогда как государство зародилось под влиянием страстей. Общество в этом смысле есть благо, а государство — в лучшем случае — только необходимое и временное зло. Бессмертен только деспотизм, поэтому в борьбе с ним необходимо «дать волю страстям своим». Государство образует противное общественному благу, поскольку оно зиждется на силе, «юридическое учреждение». Законы государства только закрепляют это деспотизм, причем стремление к регулированию при помощи законов не имеет ощутимых границ, и потому «мир будет скоро мал для всех будущих сводов». Принимаемые государством законы слепо предопределяют, как должны оцениваться действия людей и какая должна наступать ответственность за их несоблюдение. Поскольку финальной санкцией является насилие, а не разумность, то государство, заключал Годвин, может — сколь добрыми бы ни были его действительные намерения — не только не считаться с разумностью, но и вообще не заботиться об условиях, при которых разумность составляла бы основу человеческого поведения.

Собственность, по мнению Годвина, была создана «разумом законодателей и парламентов». В результате возникло самое непригодное и нелепое распределение собственности, поскольку оно находится в полном противоречии с человеческой природой и с началами справедливости. Благотворная перемена во имя справедливости будет произведена при помощи убеждения. Законы, государство, собственность исчезнут, и наступит новая эра. Вчерашнее государство с его однообразным законодательством преобразуется в федерацию маленьких общин, которые в чрезвычайных обстоятельствах могли бы действовать сообща путем созыва конгресса. Жители небольшой общины тогда поймут, что бесполезно иметь общие законы, а лучше судить о делах каждый раз сообразно особенностям данного случая, нежели по нормам, установленным заранее, раз и навсегда.

У Годвина, по-видимому, немало позаимствовал П. Прудон, который в свою очередь оказал столь непосредственное и сильное влияние на ход идейной эволюции М. П. Бакунина.

Социально-политическое и правовое учение **Пьера Жозефа Прудона** (1809—1865) составило веху в развитии современного анархизма и оказало заметное влияние на политический ра-

дикализм за пределами Франции и Европы. В работе **«Что такое собственность? или Изыскания о принципе права и правительственной власти»** (1840) Прудон провозгласил, что приобретаемая без труда собственность является источником путей и средств порабощения человека человеком. Таковы, например, извлекаемые благодаря праву собственности рента и прибыль. Для его охраны и существует государство с его законами, которые издаются в интересах сохранения такой собственности.

Государство есть союз буржуазии против рабочих, поэтому политические преобразования бессмысленны. Во имя справедливости, которая, согласно Прудону, является логическим и моральным выражением необходимого с идеальной точки зрения равновесия между «хорошим» и «дурным» в социальных отношениях, необходимо упразднить государство и законы — сменить эту *«политическую конституцию»* на *«социальную конституцию»*. В основе социальной конституции как естественной формы жизни людей — свобода и равенство. Она устанавливается в результате социального переворота. Способ, с помощью которого это следует совершить, — просвещение. Таким образом, эта перемена будет мирной социальной революцией.

Это новое общественное состояние базируется на разделении труда, равенстве, взаимном обмене услугами и результатами труда, трудовой собственности и свободном объединении в союзы, которые ничего общего не будут иметь с государством, а станут свободными ассоциациями, связанными свободным договором. Обязанность исполнения такого договора и есть та единственная и основная правовая норма, которую признавал теоретик анархизма. Порядок договорный придет на смену порядку, установленному государством. Вместо политической формы организации общества установится экономическая ассоциация, а общество превратится в некую федерацию ассоциаций, созданных на началах взаимопомощи (мютюэлизма — ключевого для Прудона понятия). Новый общественный порядок создает истинное управление для человека, истинное народовластие, республику, истинный социализм. Социализм, опирающийся на научное социально-экономическое обоснование желательной формы жизни, имеет целью освободить человека от эксплуатации, нищеты, угнетения со стороны государства, буржуазии и церкви.

Макс Штирнер, подлинное имя которого Иоганн Каспар Шмидт (1806—1856), после учебы в нескольких университетах (в Берлине, Эрлангене и Кенигсберге) работал школьным учителем. Главное свое политическое произведение «Единственный и его собственное (достояние)» он опубликовал в 1844 г., где изложил свое отрицательное отношение не только к политической власти, но ко всем идеям и практически действовавшим социальным институтам, которые, по его мнению, требуют к себе уважения либо преданности. Любая мыслимая общность, идея «гуманности», а также любовь, собственность или церковь были объявлены враждебными навязчивыми видениями, от которых эгоцентричному индивиду надо освободиться во имя сохранения своей «чистоты» и большей сосредоточенности на своих собственных целях и задачах.

Примечателен не только антигосударственнический, но и антисоциалистический пафос всей книги. Уничтожение частной собственности, утверждал Штирнер, передача права собственности государству или обществу лишает индивида свойств личности и превращает человека в нищего. **«Я, собственник всего, что мне нужно, и я могу завладеть всем. Социализм гласит: общество дает мне то, что мне нужно. Коммунисты держат себя,** как босяки; эгоист — как собственник».

Право эгоиста возводится во вселенский закон. Оно покоится на силе, ничем не прикрытой, грубой, необузданной силе: «Все, на что Я в силах, принадлежит мне, моя собственность и Я возьму все, как мою собственность, все, на что у меня есть сила, на что Я даю себе право, то есть на что Я уполномочиваю себя». Государство (даже народное) и штирнеровский эгоист — непримиримые враги. Религия, совесть, мораль, право, семья, государство предстают в глазах такого эгоиста некими деспотами, налагающими свое иго во имя какой-то абстракции. Именно против таких деспотических абстракций штирнеровский эгоист — «как безграничный хозяин над своей осознанной индивидуальностью» — борется всеми имеющимися в его распоряжении средствами.

Штирнеровское неприятие некоторых социально-политических реалий как неких надуманных, обременительных или деспотических абстракций, включающих государство, законы, мораль, религию, оказало известное влияние на анархистские отрицания **М. А. Бакунина, Л. Н. Толстого** и других русских мыслителей.

8. Марксизм

Социально-исторические корни марксистского понимания государства и права. Генезис учения Маркса и Энгельса о государстве и праве был подготовлен и стимулирован совокупностью экономических и общественно-политических событий западноевропейской истории первой половины XIX в. Свои итоговые суждения относительно состояния современного им западноевропейского общества создатели марксизма изложили в «Манифесте Коммунистической партии» (1848) — программе Союза коммунистов.

К каким выводам пришли они? Капитализм, победивший в этом обществе, достиг, по их мнению, пика, предела своего развития и более не может справиться с теми могущественными средствами производства и обмена, которые вызрели в лоне буржуазных отношений. Последние стали явно мешать приращению производительных сил, превратились в тормоз социального прогресса. Буржуазия не только выковала оружие, несущее ей смерть (гигантские производительные силы, вышедшие из-под ее контроля), но также породила людей, которые направят это оружие против нее, — современных рабочих, пролетариев. Сама она более не способна оставаться господствующим классом. Капитализм как тип социальной организации окончательно исчерпал себя. Классовая борьба пролетариев против буржуазии приближается к развязке. Пролетарская революция у порога: «Призрак бродит по Европе — призрак коммунизма». Рабочий класс в грядущей революции должен уничтожить частную собственность и разрушить все, что до сих пор охраняло и обеспечивало ее. Ближайшая практическая цель пролетариев, консолидирующихся в самостоятельный класс,— ниспровержение господства буржуазии, завоевание политической власти.

Такой суммарной оценки буржуазного строя, состояния западноевропейского общества середины и второй половины XIX в. Маркс и Энгельс в принципе держались на протяжении всего своего дальнейшего творчества. Разумеется, в эту оценку время от времени вносились определенные коррективы, дополнения и т. п. Однако два момента оставались в ней неколебимыми. Во-первых, убеждение, что наконец-то создана превосходящая все остальные учения действительная наука об обществе и получено, наконец, истинное знание капитализма как такового в его главных чертах, капитализма в целом как об-

щественно-экономической формации. Во-вторых, мысль о том, что капитализм, наличествовавший тогда в передовых буржуазных странах, в основном готов для социалистической революции и стоит почти накануне ее совершения.

Совокупность определенных событий в экономике, в общественно-политической жизни Западной Европы первой половины XIX столетия, своеобразно преломившись в сознании Маркса и Энгельса, в конечном счете обусловила идеологическую позицию творцов марксизма. Эта позиция диктовала специфичность подхода Маркса и Энгельса к формированию того корпуса социального знания, который должен был составить собственно теоретический фундамент революционной пролетарской идеологии. Выстраивая корпус подобного знания, они — чего требовала логика начатого дела — обращались к «мыслительному материалу», накопленному историей европейской духовной культуры. Их главное внимание в этом «материале», естественно, привлекали (и пользовались предпочтением) положения, прямо либо косвенно могущие работать на данную идеологию, обогащать и легитимировать ее.

Маркс и Энгельс занимались не просто подбором и механическим воспроизведением соответствующих, «льющих воду на их мельницу», суждений предшественников. Эти суждения ими так или иначе переосмысливались и лишь затем включались в создававшуюся историко-материалистическую картину социального мира.

Маркс и Энгельс вовсе не скрывали факта преемственности определенных собственных представлений о будущем обществе, обществе посткапиталистическом, о способах перехода к нему со взглядами на сей счет своих социалистических предтеч. Они не упускали удобного момента для того, чтобы продемонстрировать плюсы и минусы таких взглядов. Однако им самим не всегда удавалось в должной степени ощутить и осознать глубину и масштабы этой преемственности, которая отнюдь не в каждом конкретном случае сказывалась на марксизме позитивно. Кое-какие реликты нелучших схем утопического социализма присутствуют и в нем.

Немалую роль в возникновении марксизма сыграли идеи ряда представителей европейской философии. Среди них справедливо выделить классиков немецкой философии, особенно Г. Гегеля. Ни И. Кант, ни И. Фихте, ни даже Л. Фейербах не оказали такого значительного и многопланового влияния на

процесс формирования марксистской концепции государства и права, как автор «Философии права».

Марксизм испытал притяжение развитой еще до него (в частности, Гегелем) идеи свободы — антипода произвола. Маркс и Энгельс восприняли от И. Канта, И. Фихте, Г. Гегеля отчетливо выраженную в их трудах конструкцию права в качестве специфического реального отношения, складывающегося между субъектами общественного взаимодействия. Участники этого отношения контактируют друг с другом в ходе обмена социальными ценностями (вещами, услугами, иными благами) как равные, свободные (самостоятельно делающие свой выбор), автономные индивиды.

В собственно идеологическом плане классовым симпатиям и антипатиям марксизма более всего соответствовали воззрения, в которых с позиций угнетенных трудящихся масс критиковались и осуждались право и законодательство эксплуататорского общества. В социалистической литературе от Т. Мора до О. Бланки сложился взгляд на законы государства как на орудия защиты интересов имущих людей, богатых и привилегированных слоев.

Многое в марксистских представлениях о функциях, выполняемых законодательством в буржуазном обществе, идет от предшествующей марксизму социалистической мысли. Например, та точка зрения, что формальное (официальное) закрепление определенных принципов как общеобязательных норм, устанавливаемых и защищаемых госаппаратом, рождает право.

Государство и право как надстроечные явления. Суть историко-материалистического подхода к государству и праву состоит в понимании этих образований в качестве надстроечных по отношению к экономической структуре общества. Уподобление государства и права надстройке — исследовательский прием, призванный доказать наличие того факта, что данные явления коренятся в «материальных жизненных отношениях», опираются на «реальный базис» и в своем бытии зависят от него.

«Реальный базис», производственные отношения не только лежат в основании политической и юридической надстройки, но и образуют ее условие, определяют ее саму. «Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще». К государству и праву от экономической структуры идет и линия причинно-следственной зависимости. Конечную причину и решающую

движущую силу всех важных исторических событий марксизм находит в экономическом развитии общества. По словам Энгельса, «конечных причин всех общественных изменений и политических переворотов надо искать... в изменениях способа производства и обмена...».

Наряду с отмеченными отношениями детерминации политико-юридические институты связывают с экономической структурой и зависимость соответствия. «Возьмите определенную ступень развития производства, обмена и потребления, и вы получите определенный общественный строй, определенную организацию семьи, сословий или классов — словом, определенное гражданское общество. Возьмите определенное гражданское общество, и вы получите определенный политический строй, который является лишь официальным выражением гражданского общества» (К. Маркс). Объясняя архитектонику и развитие всякой общественной формации в основном производственными отношениями, Маркс и Энгельс постоянно прослеживают соответствующие этим производственным отношениям надстройки. Указанное соответствие носит форму своеобразного повторения в надстройке некоторой суммы признаков, композиции, ритмов движения, присущих базису и «транслируемых» им «наверх». Сходство, параллелизм, обнаруживаемые между базисом и надстройкой, не стирают, понятно, специфики каждого из этих явлений, не ведут к утрате ими собственного социального качества.

Марксизмом утверждается, что **«реальный базис» (экономика) всегда остается первичным и определяющим моментом для политической и юридической надстройки.** Это — всеобщий закон. Конкретные его воплощения от эпохи к эпохе меняются. Например, детерминация буржуазной государственности капиталистической экономикой не является по своим формам, методам, социально-психологическим рычагам и прочим факторам копией детерминации государств античного мира производственными отношениями того времени. Даже в границах одной общественно-экономической формации решающее воздействие производственных отношений на государственный строй осуществляется на ее начальных этапах по-другому, нежели тогда, когда она клонится к закату. Дело тут в историческом «перепаде» состояний самой экономики, вследствие чего один и тот же экономический базис обнаруживает в своем проявлении, в своем влиянии бесконечные вариации и градации.

Не обладая монополией влияния на надстройку, «царство экономических отношений» к тому же оказывает на нее решающее воздействие по общему правилу косвенно и лишь «в конечном счете». Его определяющая роль реализуется через массу причинно-следственных связей с другими сторонами общественной жизни (социальными закономерностями, взаимоотношениями классов, историческим опытом и традициями культуры, внешнеполитическими условиями и т. д.).

Идея детерминации надстроечных учреждений экономическим базисом неразрывно связана с идеей относительной самостоятельности и постоянной активности надстройки (государства и права в особенности). Обе эти идеи естественно дополняют друг друга; их единство образует теоретическую модель соотношения политико-юридических систем и социально-экономической структуры классового общества.

Сущность такого состояния, как относительная самостоятельность, выявляет Марксова формула: «внутренняя зависимость и внешняя самостоятельность». «Внешняя самостоятельность» имеет несколько граней. Она обнаруживается в движении надстроечных институтов согласно законам, лишь им одним свойственным, в обратном воздействии этих институтов на базис способом, только им одним присущим. Ее характеризует прохождение каждой частью надстройки своих специфических фазисов развития.

Относительная самостоятельность учреждений надстройки вырастает из общественного разделения труда и связанных с ним процессов постепенной дифференциации и обособления разнородных социальных функций. Вокруг указанных функций концентрируются автономизирующиеся области общественной жизни (в частности, государство и право). Эти сферы отличаются по содержанию, типическим признакам, занимаемому в обществе месту, поскольку различна природа лежащих в их основе социальных функций.

Классовый характер государства и права. Марксистский взгляд на классовый характер государства и права произведен от историко-материалистического понимания природы социальных классов и их взаимодействия. Благодаря этому пониманию делается очевиднее укорененность государства и права в «материальных жизненных отношениях», нагляднее проступает объективная общественная потребность в них на некоторых

этапах истории, яснее становятся закономерности происходящих в них изменений и т. д.

Классовая общественно-экономическая формация, согласно марксизму, непременно передает политической и юридической надстройке качество классовости, в котором заключено два ряда свойств. Один ряд — абстрактные, общие моменты, характеризующие всякое государство и всякое право. К таким моментам марксизм относит: обусловленность факта существования политической и юридической надстройки наличием социальных классов, определяемость формы государства и права процессами взаимодействия классов, зависимость направлений и методов деятельности аппарата государства, способов реализации права от соотношения классовых сил и т. д. Второй — свойства, порождаемые конкретно-исторической спецификой определенной классовой формации. В числе этих свойств: тип связи законодательной, исполнительной и судебной властей (если таковые как-то разграничены), принципы построения, комплектования и функционирования аппарата государства, порядок нормотворчества, средства обеспечения соблюдения официальных предписаний и т. п.

Одновременно с выработкой понимания классовости политической и юридической надстройки как сложного социального качества Маркс и Энгельс ввели различение организационно-институциональных аспектов надстройки и направленности ее практического действия. Вводя различение подобного плана, Маркс и Энгельс исходили из того, что множество институтов государства и права благодаря своим структурным и общефункциональным характеристикам может служить не одному только, а нескольким разным классам общества, может быть проводником политики различных классов.

В условиях разделения общества на противоположные классы жизнедеятельность политической и юридической надстройки, взятой во всех ее измерениях, пронизывает и определяет интерес господствующего класса. Данный интерес присутствует как в выполнении этой надстройкой сугубо принудительных акций, прямо обусловленных наличием классовых антагонизмов, так и в выполнении ею «общих дел, вытекающих из природы всякого общества».

Марксизм рассматривает обе упомянутые роли государства и права в их неразрывном единстве, т. е. в таком их состоянии, в каком они находятся в практической, эмпирической жизни.

Лишь во взаимообусловленности одной роли другой можно точно распознать всю истину каждой из них. Заведование общими делами общества и выполнение функций механизма, используемого господствующим классом для подавления своих классовых противников, — вовсе не параллельно совершающиеся процессы: у них есть множество точек соприкосновения и пересечения.

«Специфические функции», возникающие из противоположности между государственной машиной и народом, претворяются в жизнь и через управление общими делами, через общесоциальную деятельность эксплуататорского государства. Не бывает в классовом обществе классово безразличного функционирования государственности, законодательства; не бывает классово нейтральных ролей государства. Этой мыслью проникнуты все произведения Маркса и Энгельса, так или иначе обращенные к социально-политической и политико-юридической проблематике.

В марксизме классовая борьба выступает одной из важнейших закономерностей бытия общества, расколотого на антагонистические классы. Ничто сколько-нибудь существенное в социальной жизни такого общества (тем более линия поведения господствующего класса, природа государства и права и т. п.) не может быть объяснено и понято вне контекста классовой борьбы.

В значительной мере из-за нее **аппарат государства оказывается учреждением, легитимно осуществляющим целенаправленное насилие в обществе.** Выделение и акцентирование в природе государства его принуждающего начала закономерно для марксизма. Изображение государства в качестве органа институционализированного насилия «подсказывается» Марксу и Энгельсу их представлением об истории цивилизованного общества как процессе, в основном «сотканном» из антагонизмов, стимулируемом борьбой противоположностей, наполненном стихией всяческих битв (внешних и внутренних) и проч.

В «Манифесте Коммунистической партии» подчеркнуто, что добившийся своего политического господства пролетариат осуществит (наряду с другими мерами) деспотическое вмешательство в право собственности и в буржуазные производственные отношения, сосредоточит все орудия производства в руках государства, централизует транспорт и кредит, введет одинаковую принудительность труда для всех и создаст промышленные ар-

мии (милитаризация труда рисовалась тогда авторами «Манифеста» одним из способов его организации). Пролетариат «в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения». До тех пор пока все производство не сосредоточится в руках «ассоциации индивидов», публичная власть сохраняет свой политический характер. «Политическая власть в собственном смысле слова — это организованное насилие одного класса для подавления другого»,

«Насилие, — отмечает Маркс в «Капитале», — является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым. Само насилие есть экономическая потенция». Политического аспекта насилия, продуцируемого государством, касается Энгельс. Он пишет: «...государство есть лишь преходящее учреждение, которым приходится пользоваться в борьбе, в революции, чтобы насильственно подавить своих противников... пока пролетариат еще нуждается в государстве, он нуждается в нем не в интересах свободы, а в интересах подавления своих противников, а когда становится возможным говорить о свободе, тогда государство как таковое перестает существовать». Это высказывание Энгельса Ленин считал «одним из самых замечательных, если не самым замечательным рассуждением в сочинениях Маркса и Энгельса по вопросу о государстве». Из слов Энгельса вытекает, что государство, которое пролетариат использует в целях насильственного подавления противников рабочего класса, не признает свободу для них. Но обеспечивает ли оно (в состоянии ли обеспечить) свободу самому пролетариату? Ведь давно и хорошо известно непреложное правило: всякий раз, когда под вопрос ставится та или другая свобода (не говоря уже об изъятии из сферы свободы, насильственном подавлении определенной социальной группы), ставится под вопрос и свобода вообще. И об этом писал не кто иной, как Маркс.

Помимо карательно-репрессивной функции государства Маркс и Энгельс отчасти выявили и иные социальные свойства, иные (напрямую не связанные с насилием) способы жизнедеятельности. Однако в идеологии революционного социалистического движения почти вся совокупность воззрений Маркса и Энгельса на природу государства была сведена к формуле: «государство — организация для систематического насилия одного класса над другим (одной части населения над другой)».

Социалистическая революция и диктатура пролетариата. Сущность марксистской политической теории может быть усвоена лишь в том случае, если будет понята **необходимость диктатуры одного класса для всякого классового общества,** в том числе и того общества, в котором станет господствовать пролетариат.

Фундаментальный характер идеи пролетарской диктатуры в общей системе марксистских воззрений на государство и право усматривается прежде всего из такой ее оценки самими создателями этого направления коммунизма. Маркс посчитал нужным указать именно эту идею в качестве сердцевины тех главных открытий в области социального знания, которые были сделаны лично им: «Классовая борьба необходимо ведет к диктатуре пролетариата». Тот факт, что **идея диктатуры пролетариата действительно является одной из центральных в политическом учении марксизма,** объективно подтверждается неизменным ее присутствием в творчестве Маркса и Энгельса. Оба они обращались к ней, использовали ее на протяжении всей своей практической и теоретической деятельности.

Не всегда идея эта воплощается в словах «пролетарская диктатура», «диктатура рабочего класса» и т. п. Поначалу (1844—1849) данные формулы не были еще найдены. Когда же они были взяты на вооружение, то случались обстоятельства, делавшие употребление названных словосочетаний нецелесообразным по соображениям тактики. Однако сама идея революционной диктатуры пролетариата красной нитью проходит через все учение марксизма о государстве и праве, образуя его неотъемлемый определяющий признак.

Маркс утверждает, что «покуда существуют другие классы, в особенности класс капиталистический, покуда пролетариат с ним борется (ибо с приходом пролетариата к власти еще не исчезают его враги, не исчезает старая организация общества), он должен применять меры насилия...».

С приходом пролетариата к власти радикально меняются условия, которые влияют на выбор тех или иных конкретных способов продолжения и углубления революционного процесса, свершающегося в борьбе классов. По мнению Маркса (разделявшемуся также Энгельсом), пролетариат очень заинтересован в создании обстановки, которая позволяет этой классовой борьбе «проходить через свои различные фазы наиболее рациональным и гуманным путем». Есть ли противоречие между таким мнением, высказываниями о желательности, выгодности

для рабочего класса мирной и легальной революции и тезисом относительно жесткой необходимости «применять меры насилия», покуда не устранена «старая организация общества»? Противоречия здесь нет. Насилие, учиняемое над индивидом, группой, общностью, выступает обычно в разных ипостасях и имеет место там, где так или иначе попирается равенство всех людей перед законом. Насилие может быть грубым, непосредственным, физическим: порабощение, грабежи, внесудебные расправы и т. п. Но может выражаться и в менее острых (нередко официально санкционируемых) формах: ограничение свободы, ущемление в правах, экономический и идеологический прессинг, другие виды дискриминации. Эти формы не менее действенны, чем прямой произвол.

Живым примером диктатуры рабочего класса была для Маркса и Энгельса Парижская коммуна (1871). Они высоко ценили ее как рождающуюся систему «управления народа посредством самого народа». Есть в суждениях Маркса и Энгельса, одобряющих действия парижских коммунаров по налаживанию новой организации власти, такое, что не укладывается в систему представлений о демократически-правовом устройстве государства. С точки зрения Маркса, Коммуна явила собой образец не парламентарной, а работающей корпорации, одновременно «и законодательствующей и исполняющей законы». Следовательно, Коммуна упразднила принцип разделения властей. А это неизбежно ведет к монополизации власти, которая напрочь исключает правовые формы осуществления «управления народа посредством самого народа». Идея соединения в одном органе как законодательной, так и исполнительной властей стала одним из краеугольных камней большевистской концепции Советов.

Судьбы государства и права в коммунистической формации. Помимо социально-классовых и собственно внутринаучных причин, побуждавших Маркса и Энгельса заниматься вопросом о будущем государства и права, имелся еще один момент — идеологический, требовавший пристального внимания к данному вопросу. Существенным компонентом идейно-политической жизни 40—90-х гг. XIX в. являлись всевозможные проекты устройства власти в свободном от эксплуататорских порядков мире, выдвинутые теоретиками утопического социализма, анархизма и т. п. По этим проектам общественное мнение судило о намерениях коммунистов; в немалой степени через них

определялось отношение к коммунистическому движению. Такое положение вещей придавало Марксу и Энгельсу дополнительный импульс обрисовать вероятное состояние публичной власти в условиях предвозвещенной ими коммунистической формации.

Маркс и Энгельс считали, что публичная власть есть функция управления обществом. Она реализует сознательно осуществляемое централизованное согласование индивидуальных поведений и придает всей этой бесконечной массе действий ориентацию, целесообразную для данной социальной системы. Специфические орудия и способы публичного властвования меняются от эпохи к эпохе, будучи детерминированы различными комплексами господствующих производственных отношений, разными типами социокультуры и т. д. Непреходящей остается потребность любого общества в публичной власти. Свое понимание судеб власти при коммунизме Маркс и Энгельс развивают, отправляясь от этих позиций.

В «Манифесте Коммунистической партии» указывается: «Когда в ходе развития исчезнут классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер». Трудно выразительнее и однозначнее изложить мысль о «продолжении» публичной власти в том обществе, где будут преодолены «классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов». Маркс и Энгельс не ограничиваются здесь формулированием только этой мысли. Они предсказывают неизбежность изменения характера публичной власти в будущем обществе (утраты ею черт политической власти). Описываются также условия и время, при которых закономерно произойдет окончательное сбрасывание с публичной власти ее политических покровов.

Перемены, которые предстоят публичной власти, Маркс прямо ставит в зависимость от развития коммунистической формации в целом. В исторической эпохе, которую откроет акт ниспровержения классового господства буржуазии, Маркс различает три периода: 1) переход от капитализма к первой ступени коммунистического общества — социализму; 2) первую (низшую) фазу коммунистического общества; 3) высшую фазу коммунизма. В политическом плане переход от капитализма к социализму специфичен тем, что государство данного периода должно быть орудием диктатуры пролетариата, его социальной

власти и решать задачи, обусловливаемые продолжающейся классовой борьбой, сопротивлением свергнутых классов, искоренением частной собственности, строительством социалистического общества.

На первой ступени коммунистической формации (при социализме) картина иная: средства производства уже вышли из частной собственности и принадлежат всему обществу, нет больше эксплуататорских классов, и поэтому классово-политическое насилие (т. е. подавление какого-либо класса) делается ненужным; но государство на этой ступени сохраняется («государственность коммунистического общества»). Что касается характеристики Марксом политического аспекта высшего этапа коммунизма, то именно она содержит предвидение полного отмирания государства.

В своем конспекте книги М. А. Бакунина «Государственность и анархия» Маркс высказывает предположение, что с полной победой рабочего класса (ликвидацией частнособственнических отношений и устранением из жизни общества социальных антагонизмов) классовое господство пролетариата закончится. Но вовсе не закончится после этого бытие государственности. Таковая сохранится и будет функционировать. Ее характер, правда, существенным образом изменится: она утратит свой прежний «политической смысл». Хотя бытие государственности не прекращается после полной победы пролетариата, тем не менее и у него есть конечный рубеж. Так же, как государство «появляется только на определенной ступени развития общества, оно опять исчезнет, как только общество достигнет до сих пор еще не достигнутой ступени», — отмечает Маркс в 1881 г., конспектируя книгу Г. Мэна «Лекции по древней истории институтов».

Продолжая такой ход марксовых мыслей, Энгельс формулирует принципиальную позицию Маркса и свою по вопросу о происхождении и отмирании государства: «Итак, государство существует не извечно. Были общества, которые обходились без него, которые понятия не имели о государстве и государственной власти. На определенной ступени экономического развития, которая необходимо была связана с расколом общества на классы, государство стало в силу этого раскола необходимостью. Мы приближаемся теперь быстрыми шагами к такой ступени развития производства, на которой существование этих классов не только перестало быть необходимостью, но стано-

вится прямой помехой производству. Классы исчезнут так же неизбежно, как неизбежно они в прошлом возникли. С исчезновением классов исчезнет неизбежно государство. Общество, которое по-новому организует производство на основе свободной и равной ассоциации производителей, отправит всю государственную машину туда, где ей будет тогда настоящее место: в музей древностей, рядом с прялкой и с бронзовым топором». Сегодня эти выводы и прогнозы далеко не во всем и далеко не всем представляются реалистичными.

Коммунизм, полагали Маркс и Энгельс, явит собой высокоорганизованный, гармоничный и планомерно развивающийся «союз свободных людей». Как никакой другой строй до него, он будет нуждаться в едином и научно обоснованном руководстве важнейшими аспектами общественной жизни. Орудием такого руководства, средством упорядочения и оптимизации данной социальной структуры выступит публичная власть, которая получит должное предметно-материальное и организационно-техническое воплощение в системе соответствующих учреждений, связей и процедур.

Труд по руководству высокоорганизованным и планомерно развивающимся «союзом свободных людей» подобен труду «под давлением той внешней цели, которая должна быть осуществлена и осуществление которой является естественной необходимостью или социальной обязанностью, — как угодно». Участие в труде по управлению делами общества превращается в долг, в социальную обязанность каждого трудоспособного человека, ибо горстки «избранных», касты «государственных жрецов», некогда почти целиком узурпировавших заведование публичной властью, теперь нет.

Рассеивается иллюзия, будто политика, администрирование, руководство делами общества — «это какие-то тайны, трансцендентные функции», которые могут быть доверены исключительно определенному узкому кругу лиц. Рабочие, указывает Маркс, кроме своего производительного труда должны будут сами выполнять для себя еще и труд непроизводительный (в данном конкретном случае управленческий), сделав непременное участие в управлении «побочной функцией многих». Красивое, но иллюзорное, невыполнимое предсказание. Политика, администрирование, руководство обществом нуждаются и еще очень долго, если не всегда, будут нуждаться в деятельности групп специалистов, профессионалов.

Маркс и Энгельс подвергли критике опубликованную в издании общества «Народная расправа» (рупор Бакунина) статью «Главные основы будущего общественного строя». В ней говорилось, что при новых порядках производственная, коллективистская и личная жизнь людей станет объектом самого тщательного регулирования. При новых порядках «стремлением каждого будет производить для общества как можно более и потреблять как можно меньше; в этом сознании своей пользы для общества будет заключаться вся гордость, все честолюбие тогдашних деятелей». Маркс и Энгельс, критикуя эти представления, находят лаконичное определение, высвечивающее самую суть модели «главных основ будущего общественного строя», — «казарменный коммунизм». «Какой прекрасный образчик казарменного коммунизма! Все тут есть: общие столовые и общие спальни, оценщики и конторы, регламентирующие воспитание, производство, потребление, словом, всю общественную деятельность, и во главе всего, в качестве высшего руководителя, безымянный и никому не известный «наш комитет». Несомненно, это чистейший антиавторитаризм». Они осуждают сей коммунистический порядок, провозглашающий добродетелью жертвенность и аскетизм, подменяющий рациональную организацию общественной жизни установлением контроля за каждым шагом членов общества, прячущий от глаз общественности, от трудящихся центральные учреждения власти.

Однако остается неясным, как конкретно удастся, по Марксу и Энгельсу, избежать пришествия «казарменного коммунизма», если пролетарии уничтожат мир частной собственности, если в ходе коммунистической революции те, кому в ней нечего терять, кроме своих цепей, насильственно ниспровергнут весь существующий общественный строй. Ведь создатели «научного социализма» не предусмотрели конституирования в постбуржуазном обществе правового государства, отвергли принцип разделения властей; они ничего не говорили о необходимости сохранения политического и идеологического плюрализма, обещали в будущем преодоление «узкого горизонта буржуазного права» (а широкие горизонты какого-либо другого права не обозначили).

История — самый беспристрастный и мудрый Учитель — очень строго проэкзаменовала марксистское учение о государстве и праве на предмет его соответствия реальностям эпохи.

По итогам этого нелицеприятного экзамена сегодня происходит глубокая переоценка ценности и актуальности данного учения. Но как бы ни видоизменялись подходы к тем или иным взглядам Маркса и Энгельса на политику, государство, право, закон, как бы ни варьировались их оценки, одно остается несомненным: эти взгляды навсегда вошли в историю всемирной политико-юридической мысли, составляют ее солидный пласт. Они сыграли и играют значительную социальную роль. Без всестороннего постижения марксизма невозможно представить истинной картины политической и духовной жизни мира XIX и XX вв.

9. Иеринг

Одной из самых заметных фигур европейской юриспруденции второй половины XIX столетия был германский правовед **Рудольф фон Иеринг** (1818—1892). Широкую известность принесли ему такие труды, как «Дух римского права на различных ступенях его развития» (1852—1865), «Цель в праве» (1877—1883) и «Борьба за право» (1872).

Однозначную характеристику творчества Иеринга дать трудно, ибо оно неоднородно. Различают, в частности, два периода его творческой деятельности на поприще политико-юридической теории. Первый — примерно до середины 50-х гг. XIX в. В это время он придерживался установок **«юриспруденции понятий»,** полагавшей главным своим делом выведение (дедукцию) конкретных правоположений из общих понятий, видевшей в понятиях основной источник знания. Сторонники данного направления в науке права считали (говоря словами Иеринга), что «понятия продуктивны, они комбинируются и производят на свет новые понятия». С таким направлением в правоведении Иеринг порывает. Второй период эволюции его взглядов начинается с середины 50-х гг. XIX столетия. Иеринг приступает к разработке **«юриспруденции интересов».** Теперь он вдохновляется той мыслью, что культ логического для юриста-теоретика неуместен, поскольку правоведение не математика, и в нем приоритет должен принадлежать не логике. Не собственно логика должна являться объектом правоведения, но жизненные ценности, реальные интересы людей. Иеринг все больше обращает внимание не на логические и даже не на психологические

аспекты права, а на его социолого-прагматические, утилитаристские моменты.

Первое место в применяемой им методологии познания права и государства он теперь отводит описанию, классификации и анализу фактов. По сравнению с изучением эмпирического материала оперирование философскими конструкциями начинает играть у него вспомогательную роль. Эмпирический материал рассматривается Иерингом как в историческом, так и в структурно-функциональном измерении. Уподобляя право организму, Иеринг придает ему «все качества продукта природы: единство во множестве, индивидуальность, рост из себя и т. д.». Рост или развитие права из самого себя как раз и требует исторического подхода к нему. Необходимость именно такого подхода обосновывается и показывается в «Духе римского права». Кроме того, он отмечает: «Каждый организм может подвергнуться двойному исследованию: *анатомическому* и *физиологическому,* первое имеет своим предметом его составные части и их отношения друг к другу, т. е. его структуру, второе — его функции. Мы намерены подвергнуть право обоим этим исследованиям».

Реализуя подобное намерение, Иеринг делает особый упор на раскрытии функций права, поскольку он считает, что в любых организмах функции являются носителями их целей. Организм права в данном отношении не исключение. В свою очередь, цели Иеринг приписывает значение правообразующего фактора, правосозидающей силы. Об этом иеринговский труд «Цель в праве».

Здесь, во втором главном сочинении Иеринга, гораздо подробнее, нежели в «Духе римского права», рассматриваются истоки и общее понятие права. Отправной пункт рассуждений таков: «Цель есть творец всего права». Телеологическая (осуществляемая через призму категории «цель») трактовка права, естественно, приводит Иеринга к постановке вопроса о субъекте целеполагания, или — что одно и то же — о создателе права. Не из вакуума же и не на пустом месте появляется оно.

Право, по Иерингу, выходит «из рук» общества, которое он интерпретирует как сферу «совместного действия людей, объединенных общими целями; в этой сфере каждый, действуя для других, действует также для себя, а действуя для себя, тем самым действует и для других». Однако **демиургом права** у Иеринга **выступает** не всякое, но лишь **государственно-организованное**

общество. Венчает такое общество аппарат государства, воплощающий социальную, публичную власть. Вот этим-то **аппаратом государства в конечном счете** и **порождается право.** Без каких бы то ни было околичностей Иеринг заявляет: «Государство — единственный источник права».

Само право характеризуется Иерингом с разных сторон. Прежде всего — со стороны содержания. Им являются интересы субъектов социального взаимодействия, но такие интересы, которые общи всем его участникам; другими словами — интересы общества в целом. Они и составляют содержание права. При одном непременном условии — их защите, гарантировании государством. **Право есть защищенный государством интерес.** Встречается у Иеринга и несколько иная формулировка того, что образует содержание права: «Право есть совокупность жизненных условий общества в широком смысле, обеспечиваемых внешним принуждением, т. е. государственной властью». Приведенные иеринговские формулировки представляют собой критику волевой теории права, задававшей тон в немецком правоведении первой половины XIX в.

Взятое со стороны своей формы, право характеризуется Иерингом в качестве суммы норм, общеобязательных правил поведения. Тут он не оригинален и не претендует на то, чтобы быть таковым: «Ходячее определение права гласит: право есть совокупность действующих в государстве принудительных норм, и такое определение, по-моему, вполне правильно». Принудительность, сообщаемая государством общеобязательному правилу поведения (этой форме права), служит для Иеринга главным, решающим признаком того, что в сущности есть право и что к нему не относится. Получается, что природа права не присуща изнутри ему самому, а привносится в него государством: «критерий права заключается в принуждении». Иеринг не устает повторять тезис об органичности государственного принуждения праву и благодетельности этого принуждения. **Право оказывается обязанным государству не только своим происхождением, но еще и способом существования.**

Иеринг не проводит сколько-нибудь серьезного теоретического разграничения права и закона. Сплошь и рядом он считает их явлениями равнопорядковыми, идентичными. Но в действительности они далеко не таковы. Большинство его суждений (особенно высказанных в «Духе римского права», «Цели в праве») фактически имеют своим адресатом закон, а вовсе не

право. Это обстоятельство надо тщательно учитывать и при более конкретном знакомстве со взглядами Иеринга на соотношение государства и права.

Отчасти они нам уже знакомы. Дополним их еще лишь некоторыми. «Государство, — утверждает Иеринг, — есть организация социального принуждения». Эта организация не только порождает право, обеспечивает его существование, но и управляет им. Иеринг характеризует в данном свете право как разумно понятую политику, проводимую государственной властью. Оно служит ей (политике), как компас служит капитану корабля. Попечение о праве — важнейшая задача государства. Право не противостоит последнему, а является всецело зависящим от него придатком. Это свойство права быть придатком государства Иеринг подчеркивает очень выразительно: «Право без власти есть пустой звук, лишенный всякой реальности, ибо только власть, которая проводит в жизнь нормы права, делает право тем, что оно есть».

Сугубо «государственническое» понимание права Иерингом не совсем привычно (при таком настрое мысли) совмещается у него с признанием необходимости создавать простор для экономической деятельности индивидов, обеспечивать их юридическое равенство, уважать закрепленные за ними политические права. Иеринг ратует за независимость и несменяемость судей, за их ответственность только перед законом и т. д. Он — за твердую дисциплину и законность в обществе, за строгий и стабильный порядок в нем, поскольку считает, что только при этих предпосылках возможны цивилизованное общественно-политическое устройство, нормальное правовое общение, справедливость. Мизантропический, по оценке Иеринга, афоризм «Да восторжествует справедливость, хоть и погибнет мир!» он заменяет жизнеутверждающим призывом «Да торжествует справедливость, чтобы процветал мир!».

Первоначально право имеет односторонне-принудительную силу, направленную на подданных с целью пресечения чрезмерных притязаний частных интересов. Постепенно оно приобретает двусторонне-обязательную силу, становится обязывающим и для самой государственной власти. Иеринг полагает, что забота о самосохранении вынуждает власть подчиняться праву. Властвующие в конце концов осознают: ничем так не укрепляется в подвластных чувство правопорядка, законопослушание, без ко-

торых нет прочной государственности, как примером соблюдения норм права представителями власти, государством.

Однако Иеринг не ожидает (тем более не требует) от государства педантичного следования закону. Ему ясно, что законом государственная власть сама себе связывает руки, сама ограничивает свободу собственных действий. «Возникает вопрос о том, до какой степени это необходимо и необходимо ли это раз навсегда во всех случаях проявления этой власти». Ответ на этот вопрос у Иеринга готов, и он не в пользу права, не в пользу закона. Там, где обстоятельства заставляют государственную власть делать выбор между обществом и правом, «она не только уполномочена, но и обязана пожертвовать правом и спасти общество». Иеринг не разъясняет, в какой момент необходимо делать такой выбор и как уберечься здесь от произвола, от предумышленного избавления от «балласта» права. Неудивительно поэтому его **скептическое отношение к идее правового государства.** Такому государству он вообще отказывает в жизнеспособности. Оно, по мнению Иеринга, «не могло бы просуществовать и одного месяца».

Иеринг переносит на почву правоведения концепцию борьбы как универсального принципа бытия органического мира. Она получила во второй половине XIX в. широкое хождение в европейских научных кругах. Достаточно вспомнить дарвиновскую теорию борьбы за существование, идею классовой борьбы в историографии и социологии. Полемизируя с исторической школой права (Савиньи, Пухта), учившей понимать образование и развитие права как незаметный, безболезненный и мирный процесс, подобный становлению и эволюции языка, Иеринг («Борьба за право») старается доказать нечто противоположное: «Жизнь права есть борьба, борьба народов, государственной власти, сословий, индивидов». Для него «всякое право в мире должно быть добыто борьбой», «борьба есть работа права» и т. д.

Если бы при этом речь шла о необходимости сопротивляться произволу, устранять беззаконие, добиваться восстановления нарушенных прав, защищать законные интересы, никаких вопросов не возникло бы. Однако у Иеринга призывы к борьбе за право («в борьбе обретешь ты право свое») приобретают особый, вызывающий тревогу смысл. От них веет духом воинственности. Они отдают апологией насилия, поэтизацией борьбы, сражений как некоего возвышенного состояния человече-

ского бытия: «...я имею мужество открыто признаться в любви к борьбе... нет другого материала, имеющего такую притягательную силу, как борьба и война». Известно, какой страшный урон понесла в XX в. цивилизация от того, что не смогла найти эффективного противоядия восхвалению «притягательной силы борьбы и войны».

10. Гумплович

В целом ряде пунктов учению Иеринга о праве и государстве были созвучны политико-теоретические взгляды именитого в свое время австрийского социолога и государствоведа **Людвига Гумпловича** (1838—1909). Его основные труды по вопросам государства: «Раса и государство. Исследование о законе формирования государства» (1875), «Общее государственное право» (1897). Свое мировоззрение Гумплович называет реалистическим. В его рамках и с позиций социологии он рассматривает проблемы, связанные с происхождением, сущностью, организацией и ролью государства.

Борьба за существование является, по Гумпловичу, главным фактором социальной жизни. Государство полностью находится в сфере действия данного фактора. Эта борьба — вечный спутник человечества и главный стимулятор общественного развития. Практически она выливается в борьбу между различными человеческими группами. Каждая из них стремится подчинить себе другую группу и установить над ней господство. Очевиден высший закон истории: «Сильнейшие побеждают слабейших, сильные немедленно объединяются, чтобы в единении превзойти третьего, тоже сильного, и так далее». Изобразив подобным образом высший закон истории, Гумплович утверждает: «Если мы четко осознаем этот простой закон, то кажущаяся неразрешимой загадка политической истории будет разгадана нами».

Истоки постоянной беспощадной борьбы человеческих групп между собой Гумплович объясняет неоднозначно. С одной стороны, он указывает в качестве ее причины расовые различия между ними (правда, раса для него не биологический, а прежде всего социокультурный феномен). С другой стороны, он усматривает конечную причину социальных конфликтов в стремлении людей к удовлетворению своих материальных потребностей. Этому стремлению Гумплович придает чуть ли не

универсальное значение: «Всегда и всюду экономические мотивы являются причиной всякого социального движения, обусловливают все государственное и социальное развитие». Однако первое объяснение со вторым остаются у него неувязанными.

В самую отдаленную эпоху, полагает Гумплович, конфликты, войны между отдельными родами за овладение тем или иным имуществом завершались уничтожением побежденной группы. Позднее людей из таких групп стали оставлять в живых и превращать в рабов, эксплуатировать. Победители (ими оказывались расы с более высокими интеллектуальными способностями и лучшей воинской дисциплиной), чтобы упрочить свое господствующее положение и держать в повиновении поверженных, должны были предпринимать ряд организационных и иных мер. Их результатом явилось возникновение государства.

Отныне к войнам между расами и государствами прибавилась еще борьба внутри самого государства. То, что некогда было борьбой антропологически различных орд, на стадии цивилизации траснформируется в борьбу социальных групп, классов, сословий, политических партий. Сопоставление (если даже не отождествление) конфликтов первобытных орд со взаимоотношениями современных классов и политических партий никак нельзя признать научно корректным. Оно свидетельствует, по меньшей мере, о серьезном недостатке историзма в «реалистической» трактовке Гумпловичем важнейших социально-политических явлений.

Посчитав, что **государство формируется в результате подчинения одной человеческой группы (слабейших, побежденных) другой** группе **(сильнейших, победителей)** в качестве средства удержания порядка господства — повиновения, Гумплович выступает категорически против того, чтобы характеризовать государство как орган умиротворения, примирения противоречивых интересов. Ему суждено быть органом принуждения, насилия. Согласно Гумпловичу, существование общества без государственного принуждения невозможно.

Поскольку всю деятельность любого государства обусловливает в первую очередь потребность охранять и укреплять отношения господства — подчинения, пронизывающие общественное целое сверху донизу, будет верно, полагает Гумплович, квалифицировать государство так: «Естественно выросшая ор-

ганизация господства, призванная поддерживать определенный правовой порядок». Активность государства не ограничивается, по Гумпловичу, одним лишь гарантированием определенного правопорядка. Он чрезвычайно преувеличивает роль государственности. Типично в этом плане следующее его высказывание: «То, чем человек обладает как своим высшим достоянием (кроме данной ему самой природой жизни): свободой и собственностью, семьей и личными правами — всем этим он обязан государству. Однако не только отдельный индивид получает высшие ценности из рук государства. Вся совокупность людей, образующих государство, благодаря ему ведет достойное человеческое существование». Приведенное высказывание — образчик откровенной апологии государства, которое желают выдать за благодетеля, заботливого опекуна индивида и общества. Гумплович на австрийской почве продолжил традицию идейно-теоретического обоснования культа государственности.

Дух этого «государственничества» очень заметно отразился на интерпретации Гумпловичем общих вопросов права. Рассматриваемое с внешней стороны, утверждает он, право выступает «лишь воплощением предписаний государственной власти». Изнутри оно наполнено нравственностью, которая служит ему неиссякаемым источником. **В рождении права решающее слово также принадлежит государству. В** догосударственном состоянии не было никакого права. Только будучи кристаллизованной в государственных законах, нравственность становится правом. Последнее целиком обязано государству как своим рождением, так и последующим существованием.

«Для государства, — пишет Гумплович, — право и правопорядок, если на них смотреть с высоты истории, суть лишь средства». Не более того. Их физически нет в качестве автономных, отдельных от государства образований. Поэтому Гумплович отрицает наличие «неотчуждаемых прав человека». С его точки зрения, они — иллюзия, плод самообожествления индивида, превознесение ценности жизни человека. Бытие государства совершенно несовместимо с «неотчуждаемыми правами человека». Люди должны выбирать: или государство с характерной для него властностью, или анархия. Гумплович, однако, явно сузил диапазон политического выбора. Люди XIX и XX столетий имели возможность выбирать не между государственностью и анархией, но между разными конкретными формами государ-

ства и типами властвования. Исторический опыт показывает, что здесь не всегда удачными оказывались делавшиеся ими предпочтения.

11. Остин

Формирование школы юридического позитивизма обычно относят к первой половине XX в. и связывают его с творчеством **Джона Остина** (1790—1859), который в 1826 г. возглавил первую кафедру юриспруденции в Лондонском университете, незадолго до этого открытого стараниями И. Бентама и его окружения. В цикле своих лекций под названием «Определение предмета юриспруденции» он развил идею Т. Гоббса о праве как команде суверена **(командная теория права)** и утилитаристский тезис И. Бентама о том, что подобная команда суверена должна быть нацелена на обеспечение наибольшего счастья для наибольшего числа людей. Однако в отличие от своего старшего современника Остин не был столь радикальным в истолковании этого тезиса в отношении государственного устройства и политики. Кроме того, в истолковании принципа пользы он критически воспринимал бентамовскую концепцию моральных чувств и был склонен толковать принцип полезности как неявно выраженное (потаенное) собрание божеских заповедей. В отношении позиции И. Гоббса он заявлял, что в работах последнего проповедуется абсолютная обязанность подданных повиноваться и не обсуждаются случаи, когда полезность требует неповиновения. Кроме того, И. Гоббс, по оценке Остина, ошибочно приписывал происхождение суверенитета и независимого политического общества некоему «фиктивному соглашению или договору».

С именем Остина следует связывать не появление самого юридического позитивизма, а только своего рода профессионализацию и предметную рационализацию традиции правового позитивизма. Главный труд Остина **«Лекции о юриспруденции, или Философия позитивного права»** (1863), подготовленный к печати посмертно его женой Сарой и снабженный примечаниями Дж. С. Милля, бывшего в числе его любимых студентов, создавался в то время, когда уже стали известными труды автора «Курса позитивной философии», с которым имеются прямые переклички в части второй лекций. Вполне в духе Конта звучит высказывание Остина о том, что «доброе и стабильное

правительство немыслимо или почти немыслимо до тех пор, пока основы политической науки не станут известными основной массе населения». В некой комбинации рационального правления и просвещенного населения лежит, таким образом, ключ к социальному прогрессу.

Таким образом, в творчестве английского правоведа совместились методологические приемы исследования современного ему утилитаризма и позитивизма, для которых был характерным акцент на эмпирических особенностях права (право как факт). Эмпирическое познание права предполагалось осуществлять на основе чисто юридических критериев, обособленных от моральных оценок права, а также от социально-политических его характеристик, столь присущих естественно-правовой традиции обсуждения проблематики права и правоведения.

В итоге право предстает в относительно определенной и легко обозреваемой совокупности правил (норм), принципов и типологических делений. Если, по представлениям И. Бентама, право следует воспринимать как совокупность знаков (символов), изданных или одобренных сувереном для регулирования должного поведения определенного класса лиц, находящихся под его властью, то, согласно Остину, такого суверена можно представить себе — в зависимости от обстоятельств — в виде не только лица, но и учреждения, которое действительно, а не формально является сувереном для подвластных в данном политическом сообществе. Источником права, таким образом, является суверенная власть, причем важнейшей гарантией нормального функционирования права и самой суверенной власти выступает привычка большинства к повиновению. Нет поэтому, согласно Остину, оснований относить к разряду позитивного закона, к примеру, распоряжение оккупационных армейских властей, даже если они и дают этому распоряжению наименование закона.

В конструкции Остина суверен предстает воплощением всевластного учреждения, а норма права — нормой властного принуждения, или, говоря словами самого Остина, «правилом, установленным одним разумным существом, имеющим власть над другим разумным существом, для руководства им». Приказ суверена, снабженный санкцией, и есть, по сути дела, правовая норма (норма позитивного закона). По этой логике позитивными законами в строгом смысле этого слова должны считаться такие законы, которые предполагают возложение обязанностей

и которые влекут определенные последствия, в том числе негативные в виде законного причинения вреда.

Таким образом, норма получает юридический характер только в том случае, когда некто, обладающий необходимыми властными возможностями и способностями, в состоянии придать ей обязывающую силу принуждения под угрозой причинить вред (негативные последствия) нарушителю данной нормы. Этим субъектом суверенных властных полномочий может быть не только человек, но и бог. Санкции, установленные позитивным законом, имеют характер юридический и политический одновременно, поскольку они реализуются на практике данным политическим сообществом в принудительном порядке. В этом смысле право в целом является приказом суверенной власти, устанавливающим обязанности и находящим гарантии их реализации в политических (государственных) санкциях и принуждении.

Естественно-правовые элементы и принципы обоснования и признания прав личности Остин решительно отвергал, и в этом плане он был близок позициям Ф. Савиньи и Г. Гуго, под руководством которых изучал в молодости юриспруденцию в Гётингене и Берлине. Остин расходился со своими немецкими наставниками в оценке исторических корней права, поскольку ему, как и многим утилитаристам, был присущ внеисторический подход к изучению права.

Суть юридико-позитивистского подхода в понимании и истолковании права хорошо передается формулой «закон есть закон». В историческом плане позитивистский подход выделяется своим негативным отношением к любым конструкциям, которые допускают или терпимо относятся к допущению, что помимо реально существующего и воспринимаемого государства и связанного с ним массива законодательства существует — и с этим надлежит считаться — некое более разумное право и связанное с ним государство, являющие собой эталон для сопоставлений. Подобный же негативизм он распространяет и на концепции естественных и неотчуждаемых прав.

Другой важной и более оправданной особенностью использования формулы «закон есть закон» является признание ее необходимейшим условием нормального общения в нормально организованном человеческом (политическом, трудовом, имущественном) общежитии, своего рода краеугольным камнем

в громадном здании государственности и неотъемлемым атрибутом повседневного правового общения.

Существенное значение в концепции Остина имеет трактовка права в строгом смысле слова. Право в строгом смысле устанавливается для разумных существ другим разумным существом или существами — таковы законы, установленные богом (божеское право), и законы, установленные людьми. Но среди второй категории не все можно безоговорочно отнести к праву в строгом смысле (позитивному праву), например правила, установленные лицами и учреждениями, не являющимися суверенами. К этому же разряду Остин относит правила, установленные общественным мнением (к их числу он относит и нормы международного права), а также правила моды, правила этикета и законы чести. Остин называл все эти разновидности нормативного регулирования термином «позитивная мораль». Таким образом, право в широком смысле включает в себя богооткровенное право, позитивное право и позитивную мораль. Между позитивным правом и моралью, а также религией существует не близость и не сходство, а противоречие. И это должен учитывать всякий законодатель. Противоречие с моралью не лишает право его качественных свойств, даже если оно подвергается критике с моральных позиций или испытывает ограничительное воздействие со стороны последней.

Наиболее характерным для позиции Остина в этом вопросе было то, что он резко и твердо разводил право и мораль; вопрос о морально должном, о приведении сущего в соответствие с этим долженствованием Остином полностью не снимается, но только выносится за рамки практической юриспруденции. Таким образом, право обособляется от морали ради того, чтобы предметом юриспруденции было исключительно позитивное право — вне всякой зависимости от того, хорошее это право или плохое, несовершенное. Оценки этого рода, по мнению Остина, удел этики или законоведения, но отнюдь не правоведения.

Естественно, что в своем обсуждении предмета юриспруденции и сферы права Остин не мог не коснуться вопроса о правотворческой роли судей и суда. Он склонялся к тому, что и решения суда следует воспринимать как часть права в том случае, когда они признаются в качестве таковых сувереном (т. е. судебные решения становятся прецедентным правом как бы с молчаливого согласия суверена).

Связав природу права с приказом (волей) фактически правящей в обществе группы лиц или одного правителя, Остин тем самым легитимировал правотворчество любой власти («кому подчиняются, тот и суверен»). Б XX в. такой подход был использован самыми недемократическими, антиправовыми и негуманными политическими режимами, правда, за пределами Англии.

Международное право, как известно, нельзя рассматривать как команду суверена, снабженную санкцией. На этом основании Остин относил его к разряду не позитивного права, а к области «позитивной международной нравственности», правила которой распространены среди цивилизованных наций, хотя при этом у каждой из них свои собственные туманные представления относительно того, какими должны быть понятия этой международной нравственности *(international morality)*.

Со временем взгляды Остина на природу права и его взаимосвязи с другими областями жизни, судя по всему, изменились, и он неоднократно объявлял о своем желании написать новый труд о предмете юриспруденции уже под названием **«Принципы и отношения юриспруденции и этики».** Вслед за некоторыми социально ориентированными позитивистами, последователями А. Сен-Симона и О. Конта, он высказывал свои предпочтения в пользу правления элиты знания. Вероятная трудность, с которой он столкнулся, была связана с его обособлением права от морали, что влекло за собой и обособление «сознания свободы» от позитивного права. В результате, как отмечает исследователь его творчества У. Моррис, «праву так просто стало оставаться одному с имиджем собственной (чистой) позитивности». А в этой ситуации творцу права (т. е. суверену государственной власти) уже ничего не остается, кроме как безотчетно следовать мотиву, который Т. Гоббс приписывал Левиафану, — **«заполучив власть, желать еще и еще, и так до самой смерти».**

Судьба учения Остина и всего течения юридического позитивизма сложилась в общем и целом благополучно. Во-первых, многими правоведами позитивистской ориентации было замечено, что право в своем функционировании не может обходиться без устранения «внутренних противоречий и пробелов» и потому, раз сложившись в некое формально и догматически непротиворечивое целое, это право уже не нуждается в каких-либо нравственных или социально-философских объяснениях

и оправданиях. Немецкий правовед К. Бергбом, автор книги «Юриспруденция и философия права» (1892), считал, что право, действительно функционирующее как право (по принципу «закон есть закон»), составляет основу отношений между людьми в любом строе отношений. «Сущность любого права, — писал Бергбом, — состоит в том, что оно действует. Поэтому прекраснейшее идеальное право не может не оставаться позади самого жалкого позитивного права, подобно тому как любой калека видит, слышит и действует лучше, чем самая прекрасная статуя».

Одно из распространенных самооправданий юридико-позитивистской ориентации в изучении права — это прагматическая забота ученых и практиков по необходимому упорядочению всего массива непрерывно изменяющегося и разрастающегося законодательства. Но очевидно, что истолкование права как приказа (волеизъявления) суверена чревато и недобросовестным применением этой формулы. Именно в результате такого использования формулы о законе-приказе может расти и множиться деятельность по обеспечению одной лишь «наружности закона» (В. О. Ключевский).

12. Спенсер

Герберт Спенсер (1820—1903) принадлежит к числу талантливых самоучек, которые не получили в свое время систематического образования и тем не менее сумели приобрести обширные познания в самых различных областях. Спенсер основательно интересовался биологией, психологией, этнографией, историей. За несколько лет до выхода «Происхождения видов» Чарлза Дарвина он самостоятельно сформулировал «закон выживания наиболее приспособленных» в борьбе за существование. В историю обществознания он вошел как один из основателей социологии, которому довелось осуществить дальнейшее совершенствование социологической методологии на новом материале и в новой традиции эмпиризма, столь сильной именно в Англии во второй половине XIX в.

Спенсер не принял контовского закона «трех стадий» и категорически отверг утопические ожидания нового общественного строя, изложенные французским мыслителем в «Позитивной политике». Приверженность либеральному радикализму и критика социализма сочетались у него с верой в объяснитель-

ные возможности социологии как отрасли подлинно научного знания об обществе, государстве, о закономерностях их эволюции. В историю социальной науки XIX в. им вписаны несколько памятных страниц, и связано это с его мастерским истолкованием и применением древней метафоры, уподобляющей общество и государство **живому организму.** Это означало заметный разрыв с декартовской и бэконовской традицией рассмотрения общества и государства некими механизмами с причинно-следственными особенностями их организации и деятельности. Эта перемена стала настолько важным этапом в развитии методологии социальных и политических исследований, что влияние ее ощутимо во многих областях современной общей социологии, политологии и государствоведения.

Английский исследователь первым из социологов наиболее полно использовал аналогии и термины из области науки о живых существах (биологии), уподобляя и сопоставляя общество с биологическим организмом, тщательно анализируя черты сходств и различий в принципах их построения (структуры) и развития (эволюции). Результатом такого уподобления и сопоставительного анализа стало обнаружение некоторых закономерностей и стадиальности органической жизни, например переход от простого к сложному (интеграция), от однородного к разнородному (дифференциация), с последующим перенесением обнаруженных закономерностей в истолкование стадий эволюции и функционирования различных обществ и государств.

Наблюдаемые в жизни общества процессы роста и усложнения их структуры и функций или связанности его отдельных частей (элементов), их дифференциации Спенсер представил как процесс постепенного объединения различных мелких групп в более крупные и сложные, которым он дал название «агрегаты». Этим названием охватывались такие общественные группы и объединения, как племя, союз племен, города-государства, империи. Было принято во внимание также, что, раз возникнув, эти объединения (агрегаты) испытывают воздействие иных факторов перемен — социально-классовой дифференциации, специализации в виде разделения труда, образования органов политической власти (регулятивная система), а также возникновения земледелия, ремесел (система органов «питания»), возникновения специализированной «распределительной системы» (торговли, транспорта и иных средств сообщения).

Исходным положением для оценки общественных структур и остальных частей политических агрегатов у Спенсера стало положение о том, что общество существует для блага всех членов, а не члены его существуют для блага общества. Другими словами, благосостояние общественного агрегата не может считаться само по себе целью общественных стремлений без учета благосостояния составляющих его единиц. В этом смысле все усилия и притязания политического агрегата (политического, института, в частности) сами по себе мало что значат, если они не воплощают в себе притязания составляющих данный агрегат единиц. Эта характерная особенность позиции английского мыслителя дает основание для отнесения ее к разряду либеральных социально-политических установок.

Объясняя свой подход к рассмотрению структуры и деятельности социально-политических агрегатов, Спенсер говорил, что между политическим телом и живым телом не существует никаких других аналогий, кроме тех, которые являются необходимым следствием взаимной зависимости между частями, обнаруживаемой одинаково в том и другом. К сказанному следует добавить, что в те времена в европейском политическом словаре не было еще термина «политическое учреждение» и этот структурный элемент политической жизни именовался политическим телом (отсюда же ведет свое происхождение и слово «корпорация», употреблявшееся вначале для обозначения некоторых сословий, например горожан, купцов и др.). О достоинствах метода аналогий и его оправданности сам исследователь заметил, что «аппараты и функции человеческого тела доставляют нам наиболее знакомые иллюстрации аппаратов вообще».

У Спенсера можно найти и довольно существенные оговорки относительно пределов аналитических возможностей метода аналогий, поскольку опасность завышенной биологизации социальных и политических структур была очевидной. «Общественный организм, будучи раздельным (дискретным), а не конкретным, будучи асимметричным, а не симметричным, чувствительным во всех своих единицах, а не в одном чувствительном центре, не может быть сравниваемым ни с одним, особо взятым типом индивидуального организма, растительного или животного... Единственная общность между двумя сравниваемыми нами родами организмов есть общность основных принципов организации» (Принципы социологии, 1898).

Обращаясь к истории возникновения государства и политических институтов, Спенсер утверждал, что первоначальная политическая дифференциация возникает из семейной дифференциации — когда мужчины становятся властвующим классом по отношению к женщинам. Одновременно происходит дифференциация и в классе мужчин (домашнее рабство), которая приводит к политической дифференциации по мере возрастания числа обращенных в рабство и зависимых лиц в результате военных захватов и увода в плен. С образованием класса рабов-военнопленных и начинается «политическое разделение (дифференциация) между правящими структурами и структурами подвластными, которое продолжает идти через все более высокие формы социальной эволюции».

Вместе с расширением практики завоеваний усложняется классовая структура — возникают различные сословия, выделяется особый правящий слой и тем самым усложняется политическая структура. В ходе объединения усилий во имя военных целей возрастает роль «принудительной кооперации», что ведет к утрате индивидуальности у ее участников (так, в военном типе социальной организации индивид оказывается собственностью государства). В это время сохранение общественных устоев становится самой главной целью, тогда как сохранение каждого члена общества — целью второстепенной.

Военизированное общество достигает «полного кооперативного действия» (работа всей невоюющей части населения на нужды воюющей, сплочение всего агрегата с подчинением ему жизни, свободы и собственности составляющих его единиц). Это единение и сплочение невозможны без посредничества власти, без особой, иерархизированной системы централизации управления, распространяемой на все сферы общественной деятельности. Статус иерархизированной подчиненности — самая примечательная черта военного правления: начиная от деспота и кончая рабом, все являются господами стоящих ниже и подчиненными тех, кто стоит выше в данной иерархии. При этом регламентация поведения в таком обществе и при таком правлении носит не только запрещающий характер, но также и поощряющий. Она не только сдерживает, но и поощряет, не только запрещает, но и предписывает определенное поведение.

Другим, противоположным строем организации и управления Спенсер считает промышленный (индустриальный) тип организации общества. Для него характерны добровольная, а не

принудительная кооперация, свобода ремесел и торговли, неприкосновенность частной собственности и личной свободы, представительный характер политических институтов, децентрализация власти и обеспечение способов согласований и удовлетворения различных социальных интересов. Всему задает тон промышленная конкуренция («мирная борьба за существование»), происходящая в обстановке упразднения сословных барьеров, отказа от принципа наследования при замещении государственных должностей. Для правосознания и нравов промышленного общества характерна распространенность чувства личной свободы и инициативы, уважение к праву собственности и личной свободе других, меньшая мера подчиненности авторитету властей, в том числе религиозным авторитетам, исчезновение раболепия, слепого патриотизма и шовинизма и т. д.

В движении от военного к промышленному типу общества Спенсер видел закономерность общей социально-политической эволюции, что отчасти совпадало по времени с процессом исторического движения от сильно иерархизированного и военно-сплоченного феодального строя к обществу, основанному на товарном обмене, разделении труда и высоко ценимых личных правах и свободах индивидов.

Главной закономерностью в общественных изменениях, относящихся к обществу и государству, он считал закон эволюции и прогресса, причем главным изменением здесь следует считать переход от социума, целиком подчиняющего индивида, к обществу, которое заботится о составляющих его индивидах. В каждом достаточно развитом обществе можно обнаружить сосуществование трех регулятивных систем — производительной, распределительной и регулятивной. Регулятивная система, олицетворяемая государством, обеспечивает подчинение составных частей целому. Наилучшим образом эта деятельность организована в государстве с представительным парламентским правлением, ибо здесь наилучшим образом обеспечены социальная справедливость и индивидуальная свобода. Характерно, что свобода, согласно Спенсеру, является естественным первичным правом человека, она существует задолго до появления государства и именно из нее вырастает весь набор основных гражданских свобод в государстве. Справедливость и право Спенсер трактует в духе традиции утилитаризма, для которого они являются мерой индивидуальной и общественной пользы. Польза в данном случае сопряжена с его органическим толко-

ванием социальных и политических организмов, т. е. в смысле их потребностей в приспособлении к внешним условиям своего существования и обретения некоего биологического равновесия со средой и другими организмами.

В правопонимании Спенсера наиболее отчетливо заявляют о себе вольные или невольные притязания утилитаристской юриспруденции вывести естественные права человека не из рациональных начал, как это было еще у Т. Гоббса, которого они вынуждены были взять в свои родоначальники в качестве изобретателя «командной теории права», а из своеобразных естественно-социологических начал, где тон задают биологические (как у Спенсера) либо психологические (как у Бентама) исходные естественнонаучные начала и конструкции. В этом смысле весьма примечательным выглядит суждение Спенсера о том, что «мнение, приписывающее правительству создание прав, настолько далеко от истины, что мы можем утверждать обратное: права, более или менее ясно установленные раньше появления правительства, становятся менее очевидными по мере того, как правительство развивается...».

В социальном воздействии права он различает две ориентации — позитивную, включающую право любого индивида на свободное развитие личности, свободную активность и свободное пользование ее результатами, и негативную, нацеленную на ограничение этих прав вследствие необходимости уважать свободу других. В итоге право становится похожим на совокупность этических норм, которые принудительно используются обществом и государством во имя защиты свободы индивидов.

Впоследствии, уже в XX столетии, многие эволюционные построения и характеристики Спенсера были использованы и вмонтированы в социальные концепции перехода к «индустриальному» (Арон) и «постиндустриальному обществу» (Белл и др.). Определенный импульс к интегрированию различных отраслей и областей обществознания, в том числе в русле возникшей в начале XX в. так называемой синтезированной (интегральной) юриспруденции, дала одна из последних фундаментальных работ Спенсера под названием **«Синтетическая философия».** В русской теоретической мысли это более всего заметно на концепциях «синтетической теории права» (Ященко, Виноградов) и «синтетической философии анархо-коммунизма» (Кропоткин). Сам Спенсер обосновывал интегративный

подход не только соображениями удобства метафоры организма, но также трудностями обособления истинных понятий от ложных. В работе «Опыты научные, философские, политические» он писал: «Слова порою значительно утрачивают наше доверие по причине злоупотребления ими. Истинные представления, ими обозначаемые, так тесно сочетаются с ложными идеями, что в значительной мере утрачивают свои признаки. Это очевидно произошло со словом «право».

В последнем, третьем томе «Принципов социологии» Спенсер предложил своеобразный социологический прогноз относительно возможных результатов социалистических преобразований современного общества. Признавая тяготы и ущербность общественного бытия в условиях капиталистической конкуренции и отдавая должное привлекательности идеи всеобщего братства, Спенсер в то же время полагал, что социализм создает еще больше трудностей, чем в состоянии разрешить. Подчинение личных интересов общественным и общественная организация труда потребуют, утверждал он, расширения принудительной активности государства, роста бюрократии и ее обширных властных полномочий. Бюрократия затем консолидируется, закрепит свою власть и превратится в новую аристократию, которую и вынуждены будут содержать трудящиеся массы. Вместо отрицания или отмирания государства произойдет сплочение правящей иерархии, живущей за счет эксплуатации трудящихся. Классы не исчезнут, а лишь обновятся. Социализм, если он появится, станет только государственным бюрократическим социализмом и никаким другим.

В современном ему опыте организации и деятельности социал-демократических партий Спенсер обращал внимание на преобладание автократических и бюрократических тенденций. Так, наличие этих тенденций в германской социал-демократии он связывал с тем, что партии оказались там неспособными мыслить и действовать вне традиционных для прусского военно-бюрократического строя стереотипов.

В социально-политической историографии Спенсер причислен к основоположникам и предтечам теории единого индустриального общества, а также к течению социал-дарвинизма в социальной философии XIX—XX вв. В области методологии его идеи унаследовали школы структурно-функционального анализа (Парсонс) и культур-антропологии.

13. Ницше

Фридрих Вильгельм Ницше (1844—1900) — одна из значительных фигур в истории философской и политико-правовой мысли. Вопросы политики, государства и права освещаются, в частности, в таких его работах, как «Греческое государство» (1871), «Воля к власти» (опубл. 1889—1901), «Так говорил Заратустра» (1883—1884), «По ту сторону добра и зла» (1886), «Происхождение морали» (1887) и др.

Государство, право, законодательство, политика представляют собой, по концепции Ницше, служебные орудия, средства, инструментарий культуры, которая, в свою очередь, есть проявление, обнаружение и образование космической по своим масштабам борьбы сил и воль. «Восторжествовавшее понятие *«сила»,* с помощью которого наши физики создали Бога и мир, — писал он, — требует, однако, дополнения: в него должна быть внесена некоторая внутренняя воля, которую я называю «волей к власти», т. е. ненасытное стремление к проявлению власти или применение власти, пользование властью как творческий инстинкт и т. д.».

Воля к накоплению силы и увеличению власти трактуется им как специфическое свойство всех явлений, в том числе социальных и политико-правовых. Причем **воля к власти** — это повсеместно самая примитивная форма аффекта, а именно — «аффект команды». В свете этого все учение Ницше предстает как морфология воли к власти.

Перечисляя свои «принципиальные нововведения», Ницше, в частности, отмечал: «На место «моральных ценностей» — исключительно натуралистические ценности. Натурализация морали. Вместо «социологии» — учение о *формах* и *образцах* господства. Вместо «общества» — культурный комплекс — как предмет *моего* главного интереса (как бы некоторое целое, соотносительное в своих частях). Вместо «теории познания» — *перспективное учение об аффектах* (для чего необходима иерархия аффектов...). Вместо «метафизики» и религии — учение о вечном возвращении (в качестве средства воспитания и отбора)».

Представления о прогрессивном характере развития он считал ошибочными.

Ценность, согласно Ницше, — это наивысшее количество власти, которое человек в состоянии себе усвоить. Человечест-

во же лишь средство, но не цель. Именно немногочисленные великие личности (типа Цезаря, Наполеона), несмотря на кратковременность их существования и непередаваемость их качеств по наследству, и являются, по Ницше, единственным смыслом, целью и оправданием происходящего и всей борьбы различных воль за власть.

Всю социально-политическую историю Ницше характеризует как борьбу двух воль к власти — воли сильных (высших видов, аристократических господ) и воли слабых (массы, рабов, толпы, стада).

Аристократическая воля к власти, по Ницше, это инстинкт подъема, воля к жизни; рабская воля к власти — инстинкт упадка, воля к смерти, к ничему. Высокая культура аристократична, господство же «толпы» ведет к вырождению культуры, к декадансу. Мораль — орудие рабов против господ, нравственные суждения и установления слабых против сильных, оправдание господства стада над высшими видами. История человечества нескольких последних тысячелетий (от господства древней аристократии до современности) расценивается Ницше как процесс постепенного вырождения здоровых жизненных начал, как в конечном счете победа многочисленной массы слабых и угнетенных над немногочисленной аристократией сильных.

Но то, что уже раз было в прошлом, возможно и в будущем — такова идея **вечного возвращения** того, что уже было, а именно господства аристократии. И в поисках образца для строя новой аристократии Ницше обращается к истории господства древней аристократии (в Индии, Греции и т. д.), превращая свою трактовку прошлого в социально-политическую программу планируемого им вечного возвращения.

С различными вариациями Ницше повторял ведущую идею своей аристократической концепции: высокая культура и развитие высших видов людей нуждаются в рабстве, в подневольном труде громадного большинства для освобождения немногочисленного привилегированного класса от физического труда и нужд борьбы за существование.

Отвергая различные концепции происхождения и роли государства, Ницше считал, что **государство** является средством возникновения и продолжения того насильственного социального процесса, в ходе которого происходит рождение привилегированного культурного человека, господствующего над остальной массой. «Как бы ни было сильно в отдельном человеке

стремление к общению, — писал он, — только железные тиски государства могут сплотить друг с другом большие массы настолько, чтобы могло начаться то химическое разложение общества и образование его новой пирамидальной надстройки».

Придерживаясь глобальной перспективы **аристократического эстетизма,** Ницше отдает принципиальное предпочтение культуре и гению перед государством и политикой — там, где такое различение, расхождение и столкновение имеет, по его мнению, место. Он — убежденный приверженец аристократической культуры, возможной лишь в условиях господства немногих и рабства остальных, он — **элитист,** но не государственник, не **этатист.** Он положительно отзывается о государстве и политике и даже восхваляет их лишь постольку, поскольку они надлежаще исполняют свою роль в качестве подходящих орудий и средств на службе у аристократической культуры и гения.

Цель человечества, по Ницше, состоит в его совершеннейших экземплярах, возникновение которых возможно в обстановке высокой культуры, но никак не в совершенном государстве и поглощенности политикой — последние ослабляют человечество и препятствуют появлению гения. Гений, борясь за сохранение своего типа, должен препятствовать учреждению совершенного государства, которое могло бы обеспечить всеобщее благополучие лишь ценой потери насильственного характера жизни и продуцирования вялых личностей. «Государство, — писал Ницше, — есть мудрая организация для взаимной защиты личностей; если чрезмерно усовершенствовать его, то под конец личность будет им ослаблена и даже уничтожена, — т. е. будет в корне разрушена первоначальная цель государства».

Антагонизму между культурой и государством Ницше придает принципиальное значение. Именно в таком контексте аристократического эстетизма и следует воспринимать довольно частые у Ницше критические выпады против государства и политики, против их ущербных для высокой культуры чрезмерностей и пагубных крайностей.

Восхваляя аристократический кастовый строй времен Законов Ману, Ницше стремился к биологическому обоснованию **кастовых идеалов. В** каждом «здоровом» обществе, полагал он, имеются три различных, но взаимотяготеющих физиологических типа со своей собственной «гигиеной» и сферой приложения: 1) гениальные люди — немногие; 2) исполнители идей ге-

ниев, их правая рука и лучшие ученики — стражи права, порядка и безопасности (царь, воины, судьи и другие блюстители закона); 3) прочая масса посредственных людей. «Порядок каст, ранговый порядок, — утверждал он, — лишь формулирует высший закон самой жизни; разобщение трех типов нужно для поддержания общества, для того, чтобы сделать возможными высшие и наивысшие типы».

Устойчивость высокой культуры и содействующего ей типа государства, по утверждению Ницше, ценнее свободы.

Ницше различает два основных типа государственности — аристократический и демократический. **Аристократические государства** он называет теплицами для высокой культуры и сильной породы людей. **Демократия** характеризуется им как упадочная форма государства. В качестве «самой величественной формы организации» характеризует Ницше Римскую империю. Высоко оценивает он и императорскую Россию. Лишь при наличии антилиберальных, антидемократических инстинктов и императивов, аристократической воли к авторитету, к традиции, к ответственности на столетия вперед, к солидарности цепи поколений возможно существование подлинных государственных образований типа Римской империи или России — *«единственной* державы, которая ныне является прочной, которая может ждать, которая еще может нечтб обещать, — России, противопонятию жалкому европейскому мелковладельчеству и нервозности, вступившим в критический период с основанием германской империи».

Ницше — непримиримый противник идей народного суверенитета, реализация которых ведет, по его оценке, к потрясению основ и падению государства, устранению противоположности между «частным» и «публичным».

Отмечая тенденцию падения роли государства и допуская в принципе исчезновение государства в отдаленной исторической перспективе, Ницше считал, что «менее всего наступит хаос, а скорее еще более целесообразное учреждение, чем государство, одержит победу над государством». Вместе с тем Ницше отвергал активное содействие падению государства и надеялся, что государство устоит еще на долгое время.

Проповедь ницшевского Заратустры о **сверхчеловеке,** внешне' порою имеющая анархическое звучание, по существу направлена против либеральных и демократических концепций морали, культуры, общества и государства. Современность, по

представлениям Ницше, принадлежит черни, поэтому всесторонняя критика современности (в том числе — современного ему государства и права, власти и политики), пересмотр всех существовавших ценностей, новое воспитание человечества рассматривались им в качестве необходимого момента движения к грядущему строю новой аристократии. Критика Ницше, таким образом, велась с радикально аристократических позиций.

Все неаристократическое в политической жизни современности оказывается в оценке Ницше упадочным, либерально-демократическим. Даже германскую империю Бисмарковой конструкции он расценивал в качестве либерально-демократической государственности. Устами Заратустры Ницше отвергал современное ему государство — этот «новый кумир» толпы. «Государством, — поучал он, — называется самое холодное из всех холодных чудовищ. Оно холодно лжет, и ложь ползет из уст его. Смешение добра и зла на всех языках — это знамение даю я вам как знамение государства. Поистине волю к смерти означает его знамение!»

Характеризуя государство как «смерть народов», учреждение только для «лишних людей», ницшевский Заратустра призывает своих слушателей освободиться от идолопоклонства «лишних людей» — почитания государства. «Там, где *оканчивается* государство, начинается впервые человек, который не есть лишний: там начинается песнь тех, кто необходим, мелодия единожды существующая и невозвратная. Туда, где оканчивается государство, туда смотрите, братья мои! Разве вы не видите радужное небо и мост, ведущий к сверхчеловеку?» — так говорил Заратустра».

Смысл этого заратустровского антиэтатизма, очевидно, состоит в потере надежд на современное государство как на союзника новой аристократической культуры, поскольку оно, по оценке Ницше, оказалось в руках худших, плебейского большинства.

Образцом совершенной политики, по его оценкам, является макиавеллизм. Переворачивая наизнанку все ценности в сфере культуры, государства, политики и морали, Ницше стремился к тому, чтобы стандарты макиавеллистской политики, уже освобожденной от морали, вновь внедрить в сферу моральных оценок и ориентаций — в виде принципов «великой политики добродетели».

Ницше развивает аристократическую концепцию права.

Право, по Ницше, нечто вторичное, производное от воли к власти, ее рефлекс. С этих позиций он атакует различные версии исторически прогрессивной интерпретации естественно-правовой доктрины, отвергает идеи свободы и равенства в человеческих отношениях, обосновывает правомерность привилегий, преимуществ и неравенства.

Неравенство прав Ницше рассматривал как условие того, что права вообще существуют. Право есть преимущество. Каждый вид бытия имеет свое преимущество. «Неправота, — утверждал он, — никогда не заключается в неравных правах, она заключается в притязании на «равные» права». Справедливость, по Ницше, состоит в том, что люди не равны, и правовая справедливость, таким образом, исходит из принципа неравенства правовых притязаний различных индивидов — в зависимости от того, относятся ли они к сильным, аристократическим верхам или представляют собой ординарные «нули» толпы, смысл и предназначение которой — в служении «вождям» и «пастырям» стада. Человек сам по себе, взятый вне контекста его служения верхам, не обладает ни правами, ни достоинствами, ни обязанностями.

Право, по Ницше, результат войны и победы. Он восхваляет «правовой инстинкт» древних: «Победителю принадлежит побежденный с женой, детьми, всем имуществом. Сила дает первое право, и нет права, которое в своей основе не являлось бы присвоением, узурпацией, насилием».

Отвергая прочие трактовки естественного права, Ницше вместе с тем стремится выдать именно свои представления о праве войны и победителя, аристократически-кастовом правопорядке и т. д. за подлинное естественное право.

С позиций такого правопонимания он отмечает, что, подобно праву необходимой обороны, следует признать и **право необходимой агрессии.** Право победителя в войне тем самым резюмирует борьбу различных воль к власти и служит основой аристократического правопорядка.

Если по своим истокам право есть право войны, то устоявшееся право, право в обстановке сформировавшегося правопорядка фиксирует результаты войны различных воль к власти и, следовательно, предполагает некое соглашение, некоторый договор борющихся сил. «Без договора, — писал Ницше, — нет права». В этом смысле право характеризуется им как признан-

ная и засвидетельствованная власть. К **договору о праве** (правах и долге) и его соблюдению ведут соображения разума, страха и осторожности. В соответствии с договорным правом наш долг — это права других на нас, а наши права — та доля нашей силы, которую другие не только признали, но и охраняют.

Ницше воспевает аристократические правовые институты греков героического времени, восхищается «арийской гуманностью» законоположений Ману, авторитетом закона кастового строя. *«Кастовый порядок,* высший доминирующий закон, — писал он, — есть лишь санкция *естественного порядка,* естественной законности первого ранга, над которой не имеет власти никакой произвол, никакая «современная идея».

Отход от аристократических стандартов также и в сфере права квалифицируется им как декаданс и нигилизм, вырождение «здоровых» правовых инстинктов в стадные. Современные ему либеральные и демократические идеи, установления и законы он резко критиковал как «стадное законодательство», рассчитанное на средний сорт людей и направленное против исключений.

С позиций аристократической **переоценки всех ценностей** и поиска путей к будущему строю новой аристократии Ницше отвергал политику современных ему европейских государств как мелкую политику взаимной вражды и розни европейцев. К разряду этой национально ограниченной мелкотравчатой политики Ницше причислял и бисмарковскую политику, которой одно время (в начале 70-х гг.) он сам увлекался. Скептически и иронически относясь первоначально к идее **«большой политики»,** Ницше в дальнейшем пользовался этим понятием как для критики современного ему политического состояния, так и для освещения политических контуров грядущего будущего — политики в XX в.

Время мелкой политики, пророчествовал Ницше, прошло: следующее, двадцатое столетие будет временем большой политики — борьбы за мировое господство, невиданных ранее войн. Вокруг понятия политики будет развязана духовная война, и все покоящиеся на лжи политические образования старого общества будут взорваны. Открыто связывая такую судьбу грядущего со своим именем, Ницше считал, что именно с него начинается большая политика.

Обосновывая свои представления о будущем, Ницше полагал, что, с одной стороны, демократическое движение в Европе

приведет к порождению человеческого типа, приготовленного к новому рабству, и тогда появится «сильный человек» — без предрассудков, опасного и привлекательного свойства, «тиран», невольно подготовляемый европейской демократией. С другой стороны, продолжал он, **Европа,** раздираемая в его время ненормальной враждой своих народов, в будущем **станет единой.** При этом европейская проблема в целом виделась ему как «воспитание новой, управляющей Европою, касты».

Такая интерпретация тенденций развития объясняет и то решающее значение, которое Ницше постоянно придавал проблеме аристократического воспитания, пропаганде своих воззрений, и тот своеобразный наднациональный аристократический солидаризм, который он отстаивал. С этих позиций **сверхнационального элитизма** он критиковал национализм и национальную ограниченность, высокое самомнение европейцев в отношении к азиатам, национальное высокомерие немцев, тевтономанию, антифранцузские, антиславянские, антисемитские настроения и воззрения. Но в конечном счете он делал ставку на будущего европейца и видел в немцах именно тот народ, который, подобно евреям и римлянам в прошлом, оплодотворит грядущий «новый порядок жизни».

Ницше часто пользуется понятием «раса», толкуя его скорее как социально-политическую, нежели национально-этническую характеристику; сильная раса — это, по существу, особая порода властвующих, аристократические господа, слабая раса — жизненно слабые, угнетенные и подневольные.

В контексте вечной борьбы различных воль к власти, насильственного характера самой жизни Ницше развивал и свои взгляды на **войну.** При этом он нередко, подобно Гераклиту, называл войной всякую борьбу в потоке становления. В таком по преимуществу философско-мировоззренческом аспекте Ницше восхвалял войну и отвергал мир. «Собратья по войне! — обращается ницшевский Заратустра к своим слушателям. — Любите мир как средство к новым войнам. И притом короткий мир — больше, чем долгий... Вы говорите, что благая цель освящает даже войну? Я же говорю, что благо войны освящает всякую цель. Война и мужество совершили больше великих дел, чем любовь к ближнему».

Метафизически оправдывая войну, Ницше связывал с ней свои надежды на новую высокую культуру. «...Война для государства такая же необходимость, как раб для общества». Имен-

но поэтому он расценивал войну и военное сословие как прообраз государства.

Как реально-политическое явление войну Ницше освещал, исходя из тех же критериев, что и при трактовке государства и политики вообще. Он за войну на службе у аристократической культуры, а не за культуру на службе у войны. «Против войны, — писал он, — можно сказать: она делает победителя глупым, побежденного — злобным. В пользу же войны можно сказать: в обоих этих действиях она варваризирует людей и тем делает их более естественными; для культуры она есть пора зимней спячки, человек выходит из нее более сильным для добра и зла».

Ницше — убежденный **антисоциалист.**

Вся европейская культура, по его оценке, уже с давних пор переживает кризис ценностей и движется к катастрофе. «Социализм, — писал он, — действительно является конечным выводом из «современных идей» и их скрытого анархизма».

Он отвергал революции и восстания угнетенных, расценивая их как угрозу культуре. Зло и не без проницательности Ницше предупреждал о неизбежных в грядущем революционных выступлениях масс. «...Грядущему столетию, — писал он, — предстоит испытать по местам основательные «колики», и Парижская коммуна, находящая себе апологетов и защитников даже в Германии, окажется, пожалуй, только легким «несварением желудка» по сравнению с тем, что предстоит». Вместе с тем он считал, что **инстинкт собственников** в конечном счете возьмет верх над социализмом.

Остро критикуя социалистические идеи, Ницше полагал, что социализм даже желателен в виде **эксперимента.** «И в самом деле, — писал он, — мне бы хотелось, чтобы на нескольких больших примерах было показано, что в социалистическом обществе жизнь сама себя отрицает, сама подрезает свои корни». Социалисты, отмечал он, отрицают право и правосудие, индивидуальные притязания, права и преимущества и тем самым отвергают само право, так как «при общем равенстве никому не будут нужны права». В весьма черных красках изображал он и будущее законодательство при социализме. «Если бы они, — рассуждал он о социалистах, — когда-нибудь стали сами предписывать *законы,* то можно быть уверенным, что они заковали бы себя в железные цепи и требовали бы страшной дисципли-

ны — *они знают себя!* И они подчинялись бы этим законам с сознанием, что они сами предписали их».

Резкой критике подверг Ницше и подход социалистов к государству. В этой связи он отмечал, что социализм, стремясь к устранению всех существующих государств, «может рассчитывать лишь на краткое и случайное существование с помощью самого крайнего терроризма». Как бы предугадывая облик грядущего тоталитаризма, Ницше говорил об уничтожении личности при социализме, реформировании ее в целесообразный орган общественного союза, о режиме верноподданнической покорности всех граждан абсолютистскому государству.

Работы Ницше при его жизни не получили широкой известности. Но последующее влияние его идей подтвердило надежды мыслителя: «Только послезавтрашний день принадлежит мне. Некоторые рождаются посмертно».

Идеологи фашизма и национал-социализма объявили Ницше своим предтечей. Обходя те аспекты ницшевского учения (аристократизм, индивидуализм, открытая вражда к массам, народу, «толпе», «стаду»; критика немецкого национализма; наряду с некоторыми выпадами против евреев также и неоднократная высокая оценка еврейской нации и т. п.), которые явно расходились с фашистской и национал-социалистической идеологией, рассчитанной на массовое движение, они акцентировали внимание на моментах общности и преемственности между ницшеанством и собственной идеологией. Ряд идей Ницше (о расе господ, новом порядке, о национальной миссии немцев, сверхчеловеке, воле к власти и т. д.) получили соответствующую интерпретацию и модификацию в духе идеологии национал-социализма.

После Второй мировой войны начался новый этап интерпретаций творчества Ницше, уяснения его подлинного места в истории философской и политико-правовой мысли.

Глава 19

ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ ЗАРУБЕЖНОЙ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ В XX в.

1. Общая характеристика

В XX в. развитие политико-правовых исследований приобретает широкий размах. Преемственность с прежними учениями (неокантианство, неогегельянство) заметно дополняется новыми направлениями и школами в юриспруденции (интегративная юриспруденция, юридический институционализм, социология права, юридический экзистенциализм и т. д.), разработкой целого ряда новых концепций естественноправового и позитивистского характера. Борьба этих двух противоположных типов правопонимания в XX в. заметно усилилась и приобрела особую актуальность с учетом опыта антиправовой идеологии и практики тоталитаризма (фашизма, национал-социализма, большевизма).

В целом духовная ситуация и социально-политические реалии в XX в. (революции, мировые войны, раскол мира на два враждебных лагеря, взлет и крах различных форм тоталитаризма, борьба человечества за выживание, поиски всеобщего мира и мирового правопорядка, формирование мирового сообщества народов и государств, признающего права и свободы человека в качестве высших ценностей современной цивилизации) продемонстрировали как хрупкость человеческих достижений в области права и государственно-правовой культуры, так и неодолимую силу идей правового равенства, свободы и справедливости, принципов гражданского общества и правового государства.

Характерная для XX в. идеологическая и практическая радикализация противоположностей «право — неправо (антиправовой, правонарушающий закон)», «свобода — произвол», «человек — власть», «личность — коллектив», «индивид — государст-

во» и т. д. существенно содействовала актуализации идей и ценностей права, возрождению и ренессансу естественного права, формированию и развитию государственно-правовых концепций либерально-демократического характера.

Антипозитивистские подходы к праву в XX в. значительно подорвали те господствующие позиции, которые в юриспруденции занимал позитивизм во второй половине XIX в. В этих условиях представители разных направлений позитивистской аналитической юриспруденции существенно обновили старый юридический позитивизм и трансформировали его в юридический неопозитивизм. В русле обновления и развития положений прежнего позитивизма (концепции Гоббса, Гуго, Бентама, Остина, Иеринга и др.) появился целый ряд новых юридико-позитивистских учений (концепции Кельзена, Харта, Вайнбергера и др.). Сформировались и получили довольно широкое распространение некоторые новые юридико-позитивистские подходы к праву (лингвистические, юридико-логические, структуралистские и некоторые другие варианты неопозитивистского учения о праве). В целом все это, несомненно, имело и свои положительные моменты, в том числе и в плане обновления юридической науки в XX в., совершенствования понятийного аппарата, приемов и методов анализа действующего позитивного права.

Заметное распространение, особенно во второй половине XX в., получили концепции, направленные на преодоление антагонизма между юснатурализмом и позитивизмом, на поиски «срединной» позиции в вопросах правопонимания, «третьей» теории права и т. д. (Батиффоль, Циппелиус, Дворкин и др.). Поиски интегративных концепций правопонимания и юриспруденции продолжаются и в XXI в.

В целом зарубежная политико-правовая мысль XX в. значительно обогатила научные знания о праве и государстве и внесла существенный вклад в углубление и развитие юридических исследований.

2. Юридическое неокантианство

В развитие неокантианских учений о праве заметный вклад внес известный немецкий юрист **Рудольф Штаммлер** (1856—1938). В русле кантовских положений о соотношении должного и сущего, формального и фактического он отстаивал логиче-

ский примат права как «регулирующей формы» по отношению к социальным реалиям и подчеркивал, что «закономерность социальной жизни людей есть закономерность юридической формы ее». При этом под закономерностями и целями социальной жизни и общественного развития Штаммлер как кантианец имел в виду априорные идеи разума, включая и априорные формы права и правового долженствования. «Частные наблюдения над правом, — подчеркивал он, — зависят от общих понятий права, а не наоборот. Понятие права, напротив того, совершенно независимо от того или иного социального приложения его в сфере конкретного опыта».

С этих позиций он критиковал марксистское учение об определяющей роли экономических отношений и вторичном (надстроечном) характере права и утверждал, что общественная жизнь обусловливается правовым регулированием. «Право, — писал он, — может быть признано окончательной инстанцией, несущей ответственность за социальное хозяйство, потому что оно образует в качестве регулирующей формы социальной жизни обусловливающую основу всех возможных социальных явлений».

Под правом в учении Штаммлера имеется в виду **естественное право с меняющимся содержанием.** Поскольку речь идет об априорном понятии естественного права, то и его **«меняющееся содержание» — это формальные характеристики права** (априорные целеполагания разума), а не некое фактическое (социальное) содержание. В контексте штаммлеровского учения эта сформулированная им концепция «естественного права с меняющимся содержанием» означала, что именно право и его изменения определяют основу всех социальных явлений и в целом развитие общества.

Данная концепция (не всегда, правда, в ее собственно штаммлеровском понимании) сыграла значительную роль в процессе «возрождения» естественного права и обновления естественноправовых исследований в XX в. Заметное влияние на последующую философско-правовую мысль оказала и штаммлеровская разработка понятия **«правильное право»,** которое он использовал в своей критике позитивистского правопонимания.

Видным представителем юридического неокантианства был и другой немецкий юрист **Густав** Радбрух (1878—1949). Его философско-правовая критика юридического позитивизма и на-

стойчивые призывы к восстановлению в юриспруденции «идеи права» и концепций «надзаконного права» существенно содействовали послевоенному «ренессансу» естественного права в Западной Европе.

В этом плане особую роль сыграла работа Радбруха «Законное неправо и надзаконное право» (1946). Юридический позитивизм, подчеркивал Радбрух, ответствен за извращение права при национал-социализме, так как он «своим убеждением «закон есть закон» обезоружил немецких юристов перед лицом законов с произвольным и преступным содержанием». Трактовка юридическим позитивизмом власти как центрального критерия действительности права означала готовность юристов к слепому послушанию в отношении всех законодательно оформленных установлений власти. Правовая наука тем самым капитулировала перед фактичностью любой, в том числе и тоталитарной, власти.

Такому подходу Радбрух противопоставил неокантианскую трактовку справедливости как содержательного элемента идеи права. «Так как справедливость, — писал Радбрух, — указывает нам именно на то, чтобы обходиться так: «равное равно, неравное неравно», но ничего не говорит нам о точке зрения, по которой ее следует охарактеризовать как равное или неравное, она определяет лишь отношение, но не способ обхождения».

Такое понимание справедливости и равенства определяет в его подходе отличие права от «законного неправа»: «Установление, которому не присуща воля к тому, чтобы обходиться так: «равное равно, неравное неравно», может быть позитивным, может быть целесообразным, даже необходимым и поэтому также и абсолютно законно признанным, но ему должно быть отказано в имени право, так как право есть лишь то, что по меньшей мере имеет своей целью служить справедливости».

Позитивное право, расходящееся со справедливостью (т. е. с содержательным элементом «идеи права»), не является действительным правом, поэтому ему, согласно Радбруху, надо отказать в послушании. «Если законы, — подчеркивал он, — сознательно отрицают волю к справедливости, например, произвольно отказываются от гарантий прав человека, то такие законы не имеют действия, народ не обязан к послушанию им, и юристам тоже надо найти мужество отрицать их правовой характер».

Для «обновления права» и возрождения юридической науки, подчеркивал Радбрух, необходимо вернуться к идее надзакон-

ного (надзаконодательного) права. «Юридическая наука, — писал он в работе «Обновления права», — должна вновь вспомнить о тысячелетней мудрости античности, христианского средневековья и эпохи Просвещения, о том, что есть более высокое право, чем закон, — естественное право, божественное право, разумное право, короче говоря, надзаконное право, согласно которому неправо остается неправом, даже если его отлить в форму закона».

Эта идея «надзаконного права» как отрицание юридического позитивизма для многих была идентична признанию естественного права и существенно содействовала расширению круга сторонников его «возрождения». Но для неокантианцев характерны те или иные версии **формализации смысла и значения традиционного естественного права** и выражения этого смысла в виде свойств формально-правовой конституции (в духе трансцендентальной и априорной идеи права). «Подлинная философия права, — писал испанский неокантианец **Андрес Оллеро,** — пребывает в вечном поиске формального правового принципа».

Наполнение этих априорных формальных конституций изменчивым содержанием «культурных ценностей» (определенным смыслом справедливости, свободы, основных прав человека, правового государства и т. д.) осуществляется постижением правового долженствования для соответствующей социально-исторической ситуации. Постигая требования этого трансцендентального правового долженствования применительно к изменяющимся историческим условиям, философия права тем самым, согласно неокантианским представлениям о соотношении идеи права и позитивного права, формулирует для юриспруденции, законодателя и правоприменительной сферы (и прежде всего — правосудия) разумные ориентиры и образцы для позитивно-правовых установлений и решений.

В русле идей Канта и неокантианцев (Штаммлера и др.) развивает свою философско-правовую концепцию профессор юридического факультета Франкфуртского университета **Вольфганг Науке.** «Философия права, — отмечал он, — хочет развить учение о правильном праве, учение о справедливости. Это сложное дело. От успеха этого дела зависит каждый в своей повседневной жизни». Различая **«правильное право»** и **позитивное право,** он под «правильным правом» имеет в виду «разумное право», «справедливое право». «Проблема правильного пра-

ва, — подчеркивает он, — предмет философии права. Философия права — учение о правильном праве».

Позитивное право, согласно Науке, следует рассматривать юридико-догматическими средствами и методами, «правильное право» — философско-правовыми. Философско-правовое изучение и обновление права должно быть научным. Философия права должна опираться на знание истории философии права и действующего позитивного права. Не ограничиваясь лишь общими вопросами права, философско-правовое исследование должно быть ориентировано на рассмотрение актуальных проблем позитивного права.

Между философией права, с одной стороны, и теорией права, социологией права и политикой права (правовой политикой) — с другой, есть конкуренция и идет борьба за сферы влияния. «Во всяком случае, — пишет Науке, — чем сильнее сомнения в возможностях философии права в качестве учения о правильном праве, тем сильнее становятся политика права, социология права и теория права».

Философия права (или метафизика права, как она складывалась исторически), замечает Науке, изначально стремилась к охвату и постижению всех правовых явлений. Новое время (особенно Кант) показало, что метафизика права (философия права) может быть удовлетворена при условии, если человеческое достоинство и свобода признаются и гарантируются в качестве абсолютных масштабов справедливости («справедливого права»). В этом и состоят основные проблемы философии права. Есть определенная, достаточно узкая сфера, которая выражается понятиями защиты жизни, достоинства и свободы человека от насилия и коварства. Здесь должно быть подлинное (действительное) право, четкое отличие права от неправа, здесь должна быть справедливость. «Это, — пишет Науке, — сфера философии права. И такая философия права предполагает пессимистическую социальную антропологию (жизнь, достоинство, свобода находятся под постоянной угрозой со стороны других людей) и доверие к тому, что метафизика права, согласно которой нападения на жизнь, достоинство, свободу неправомерны, должна быть основана».

Все остальное, находящееся вне этой сферы философии права, можно как «область не необходимых потребностей», согласно Науке, «оставить политике, интересам, власти и ее мягкой современной форме (консенсус)». Правила данной области

отношений тоже можно называть «правом», но это будет злоупотреблением, поскольку подобные правила «содержат лишь закрепленную информацию о властных отношениях, но не информацию о справедливом праве».

В целом философско-правовые концепции неокантианцев в XX в. внесли существенный вклад в развитие правовой мысли и утверждение правовых ценностей.

3. Юридическое неогегельянство

Основные аспекты неогегельянской интерпретации политико-правовой теории Гегеля в первой половине XX в. дали главным образом **немецкие неогегельянцы.** Зародившись в начале XX в. в условиях агрессивных установок вильгельмовской Германии, немецкое юридическое неогегельянство теоретически обосновывало «идеи 1914 г.», а после краха кайзеровской Германии критиковало буржуазно-демократические принципы и институты Веймарской республики и выступало за авторитарную власть. Немецкие неогегельянцы приветствовали гитлеровский рейх и всячески стремились приспособить к его внутри- и внешнеполитическим целям свою интерпретацию (а нередко — фальсификацию) ряда консервативных идей гегелевской философии права. «Характерно, — отмечал неогегельянец **К. Ларенц,** — что неогегельянство свое начало берет как раз от философии права».

«Назад, к немецким мыслителям о государстве!» — призывал в 1920 г. **О. Шпанн,** надеясь, что они (прежде всего имелся в виду Гегель) освободят немцев Веймарской республики от «цепей индивидуалистического понимания» государства. С этих позиций Э. **Гирш,** ссылаясь на гегелевскую концепцию государства, писал: «Мы находимся к государству во внутренних отношениях, как маленькая индивидуальность к близкому матерински большому; государство является единством жизни и убеждений, духовной родиной и предпосылкой всей жизни каждого отдельного».

Популярную в эти годы тему о воспитании немецкого народа в духе гегелевских идей о государстве развивал **Г. Гизе,** который в подобной обработке граждан видел важнейшую задачу «ренессанса Гегеля». Эту тему развивал и **Г. Геллер.** «Нет, кажется, — писал он, — видимых мостов от народа поэтов и мыслителей к народу «крови и меча». И все же такой мост есть! Да,

национальная идеология государства силы есть собственное дитя идеалистической философии, и никто другой, как Гегель, отец этой идеологии».

Ведущей фигурой в кругу неогегельянцев, обращавшихся к философии права, был **Юлиус Биндер** (1870—1939). У него были многочисленные ученики и последователи не только в Германии, но также в Голландии и скандинавских странах. Начав как неокантианский историк римского права, он уже в 20-е гг. (в 1925 г. вышла его работа «Философия права») от Канта переходит к Гегелю. В работе «Государственный резон и нравственность» (1929) он с позиций неогегельянства обосновывал политическую и нравственную оправданность агрессивной войны. Его призывы к юристам понимать подлинное право как «дух», «живое развитие духа», «цепь членов духовного организма, проистекающих из целого» были направлены против режима буржуазной законности и правопорядка.

Приход Гитлера к власти и установление нацистского режима Биндер воспринял как учреждение ожидавшегося им типа государства. «Должно быть показано, — подчеркивал он в 1934 г. в работе «Немецкое народное государство», — что это государство, которым мы обязаны политической изобретательности Адольфа Гитлера, не только является осуществлением правильно понятого государства — государства идеи, — но оно также, если правильно его понимать, соответствует сущности народа, чьей формой жизни оно хочет быть». В другой работе («Идеализм как основа философии государства») Биндер утверждал, что гитлеровский «третий рейх» — это «не монстр, не голая сила над стадом несвободных людей», так как, «несмотря на свой авторитет, благодаря которому он притязает на тоталитет жизни своих граждан, «третий рейх» соответствует понятию государства и в качестве вообще государства является не несвободой и принуждением, а действительной свободой».

Неогегельянские идеи Биндера разделял и развивал его ученик **Карл Ларенц.** Задачу философии права в условиях фашистского режима он видел в «постижении разумности данного, т. е. действительного, эмпирического права». Свои представления о «расовом праве», «народной правовой мысли» и т. п. Ларенц развивал в таких работах, как «Философия права и государства современности» (1931), «Немецкое правовое обновление и философия права» (1934), «О предмете и методе народной правовой мысли» (1938), «К логике конкретного по-

нятия» (1940). Ведущая идея этих работ — неогегельянская трактовка учения о «народном духе» в качестве философской основы нацистски ориентированной немецкой правовой науки, воспевание «нравственности» и «народности» нацистского законодательства, отрицание принципа равенства всех перед законом и внедрение расовых представлений в сферу права. Так, вопрос о правоспособности того или иного субъекта трактовался Ларенцом в зависимости от того, расовый он «друг» или «враг». С педантичной пунктуальностью повторяя нацистские циркуляры о степени «чистоты расы и крови», он конструировал иерархию правоспособностей, на вершине которой стоит «гражданин рейха», далее следуют «становящийся гражданин рейха», «государственно чуждый» иностранец и, наконец, внизу пирамиды — бесправный «расовый враг».

«В идее рейха, — писал Ларенц, — противоположность между народом и государством снята и как противоположность уничтожена, так как здесь народ — как идущая к историческому самоосуществлению общность крови и судьбы — стал «политичным», а государство, — понимаемое не только как «аппарат», но и как жизненная форма этой общности, — стало «народным». С целью обоснования подобной интерпретации гегелевской философии права в духе национал-социалистической идеологии Ларенц писал: «Впервые только наша современность в состоянии правильно понять и оценить подлинное и глубокое стремление Гегеля — истинно всеохватывающую общность народа, «нравственную тотальность», — тогда как этого не смогло понять все XIX столетие, введшее себя в заблуждение фальшивым образом Гегеля».

Неогегельянскую линию на приспособление Гегеля к нацистскому тоталитаризму развивал и **Теодор Гаеринг.** В работе «Учение Гегеля о государстве и праве. Его развитие и значение для современности» он подчеркивал близость гегелевского учения к современности, особенно в вопросе о «тотальном государстве». Причем подлинным выразителем этой тотальности является, по Гаерингу, фюрер, который так же нужен для борьбы против анархизма и разрушения государства, как больному организму нужен врач. Другой неогегельянец, **В. Шмидт,** апеллируя к гегелевским положениям об эпохе германской нации, обосновал «европейский порядок как систему руководства под упорядочивающей властью рейха».

Усилия итальянского неогегельянца Д. **Джентиле** были направлены на оправдание идеологии и практики фашизма. Гегелевские идеи о государстве как нравственной целостности он использовал для апологии фашистского режима в качестве высшего выражения нравственности и свободы. С крайне антииндивидуалистических позиций Джентиле обосновывал всевластие тоталитарного режима и отвергал все частные сферы жизни индивидов.

Среди **голландских неогегельянцев** проблемами философии права занимался в 30-е гг. **Б. Телдерс**. Со ссылкой на Гегеля он оправдывал внешнюю агрессию и отвергал положения международного права, ограничивающие «самовластие государства».

После краха национал-социализма и фашизма юридическое неогегельянство прекратило свое существование. Важными направлениями послевоенного гегелеведения (в том числе и политико-правового профиля) стали очищение творческого наследия Гегеля от неогегельянских фальсификаций, преодоление крайностей в подходах к гегелевской философии права, объективная оценка ее места и роли в истории политико-правовой мысли.

4. Интегративная юриспруденция

Рост и дифференциация современного научного знания в его позитивистском варианте, по сути дела, не имеет пределов, и поэтому каждая научная отрасль стремится противопоставить этой тенденции свое устремление к объединению, синтезированию и новому упорядочению разрозненных по тем или иным причинам фрагментов знаний. Каждая крупная отрасль современного права испытывает и дробление, и синтезирование предмета регулирования, и точно такая же ситуация наблюдается в современных отраслях правоведения общего назначения — юснатурализме, юридическом позитивизме и социологической юриспруденции.

Продолжающаяся идейная конфронтация и новые размежевания между позитивистским и естественно-правовым анализом сопровождается сегодня, как и в прошлые исторические эпохи, некоторыми взаимными уступками и нередкими попытками в той или иной форме сблизить несходные методологические позиции и установки. Подобные попытки были предпри-

няты и в рамках синтезирующего (интегративного) правоведения (Виноградов, Ященко, Холл).

На рубеже XIX—XX вв. социологическая философско-нравственная критика позитивистского догматического правоведения нашла разрешение на абстрактном, чисто теоретическом уровне в стремлении выработать синтетическую теорию права (Ященко, Виноградов и др.). Еще в работах Б. Н. Чичерина было показано, что **история, догма и политика права** суть три одинаково необходимых направления в правоведении и государствоведении. Новое подтверждение этому было сделано в фундаментальном труде **А. С. Ященко** (1877—1934) «Теория федерализма. Опыт синтетической теории государства» (1912), где наряду с оригинальной трактовкой конфедеративных и федеративных политических союзов с их **полиархическим** и **дуалистическим** началами проведена мысль о том, что **синтетическая** природа юридических (и политических) явлений особенно ярко выступает именно в федеральных политических организациях. Давние споры о том, кого считать суверенной властью в федерации — центральную власть или федерировавшиеся штаты, — выглядят не вполне корректно, поскольку суверенитет следует считать атрибутом совместной властной деятельности федерации и штатов, той деятельности, которая предстает в виде некой «синтетической неразрывности». Существо федерализма Ященко усматривал в некотором «равновесии федеральной и местной властей, при котором федерированные части сохраняют особое, своеобразное самостоятельное участие в правительственной организации общефедерального суверенитета».

Право как социальное явление и как часть социального опыта представляет столь важный элемент социального бытия, писал профессор права Оксфордского университета **Павел Гаврилович Виноградов** (1854—1925), что в этом своем качестве оно выполняет не менее важные социальные функции, чем, скажем, устройство государства или способ разделения власти в государстве. Свой подход к изучению права он называл синтетическим, противопоставляя его и обособляя от аналитического метода Дж. Остина и его последователей. Опасности аналитического метода связаны с тем, что абстрактные понятия и термины часто воспринимаются юристами-аналитиками таким образом, как будто вопрос об этих терминах и их формальных классификациях составляет существо всей юриспруденции.

В конечном счете создается особый «мир понятий», в котором происходят постоянные обновления, критика, защита и разрушение абстрактных конструкций. В свое время Р. Иеринг высмеял эти «понятийные райские кущи». Ранние позитивисты в лице О. Конта и Г. Спенсера прокламировали приход социологической науки, которой предстоит завершить круг естественных наук и увенчать собой усилия человеческого познания. Современные же мыслители, по мнению Виноградова, не столь оптимистичны и выставляют множество оговорок и ограничений.

«Мы хорошо знаем, — писал Виноградов, — в какой степени наше поведение и характер подвержены иррациональным порывам, нашим пристрастиям и предубеждениям, нашим привычкам и институтам, неосознанным и подсознательным элементам нашей натуры. В качестве индивидов мы склонны к тому, чтобы обратиться за пояснением к биологам и психологам. Противоположность биологии и психологии в изучении социальной жизни образуют политика и синтетическая юриспруденция» (Обычай и право. Осло, 1925). Правила поведения в обществе являются результатом поведения самого общества, и нет необходимости чрезмерно завышать социальное воздействие понятийных и логических конструкций. «Ни жизнь семьи, ни жизнь профессиональной гильдии, а равным образом — церкви, нации, государства не зависит всецело или главным образом от совершенства их логико-понятийных отображений».

По замыслу американского философа права Джерома Холла, автора термина **«интегративная юриспруденция»,** естественно-правовая традиция может быть обновлена сегодня за счет ее сочетания с аксиологическим (ценностным) подходом в праве. Ценности должны при этом рассматриваться как непременный атрибут правовой нормы, а нормы должны восприниматься как «защищенные ценностные суждения».

Традиционная естественно-правовая теория мало интересовалась разработкой основных юридических понятий, которые на самом деле должны составлять исходную базу всякой юридической теории. Этот раздел наилучшим образом разработан, по мнению Холла, в кельзеновском нормативизме. С учетом новой роли ценностного начала в правоведении интегративную юриспруденцию можно назвать также правовой аксиологией. Ценности в праве — это то, что в норме права, подобно наставнику, «формирует психические состояния и внешнее поведе-

ние». Исключительно плодотворными в этом плане являются, по его оценке, определения права как этической в своем существе категории, данные в свое время Платоном и Аристотелем (Исследования по юриспруденции и криминальной теории. Нью-Йорк, 1958).

В литературе последних лет появились констатации того, что западная традиция «закона и порядка» переживает в настоящее время кризис, вызванный, с одной стороны, тем обстоятельством, что глобальной проблемой становится сегодня не проблема отдельного региона, как это было до самого недавнего времени, а весь мир, и потому Запад становится всего лишь его составной частью. Другую сторону этой кризисной для Запада ситуации составляет кризис западной традиции правосознания (традиции законности и порядка в западном смысле).

Сегодня сложилась такая ситуация, когда право во все большей степени воспринимается с позиций политического или нравственного прагматизма. В этой обстановке взаимное согласование и взаимное дополнение догматической, естественно-правовой и исторической юриспруденции под именем **интегративной** (общей, синтезированной) **юриспруденции** стало бы известным завершением замыслов и идей правоведов уходящего XX столетия (Ященко, Виноградов, Кистяковский, Сорокин, Холл, Берман). В этом плане заслуживает внимания опыт создания подобных синтетических конструкций в других областях современного обществоведения, в частности конструкции синтетической философии Г. Спенсера или интегрального гуманизма Ж. Маритэна, не говоря уже об аналогичных построениях их ближайших и отдаленных предшественников — создателей универсальных типологий политика (Платон) и политических форм (Аристотель) либо создателей конструкции философии права (Гегель) и социологии как положительной философии (Конт).

5. Прагматический юридический реализм

Позитивизм аналитической (формально-догматической) юриспруденции иногда именуют позитивизмом законников (легистским позитивизмом), тогда как позитивизм школы американских (Фрэнк и др.) и скандинавских «правовых реалистов» следовало бы назвать прагматическим юридическим позитивизмом.

На практике он предстает неким вариантом **социальной инженерии** (выражение Паунда), а с учетом явного влияния З. Фрейда, Л. И. Петражицкого, А. Хагерстрёма — социально-психологической законнической инженерией. Эти представители наиболее радикальной критики формально-юридического обоснования законности судебных и административных решений выступили против формализма (культа нормы права) в правоведении, но делали это с разных методологических позиций. Их скептицизм адресовался способности пользователей и применителей права адекватно соотнести нормы с фактами, поскольку в любых правовых конфликтах помимо формальных (официально установленных норм) действуют нормы реальные, проистекающие из расовых, религиозных, политических или экономических предрассудков судьи и присяжных заседателей.

Американский реализм берет свои истоки из работ О. Холмса и адаптированного учения З. Фрейда, тогда как скандинавские реалисты пытались понять право преимущественно с психологической точки зрения, причем отдельные их представители (Росс и др.) сосредоточились на реальностях судебной деятельности, как и их американские коллеги.

Реалисты в правоведении были восприняты настоящими возмутителями академического спокойствия, когда во всеоружии методов современной психологии и социологии стали фиксировать внимание на том, что суды и представители юридической профессии делают в действительности. Наиболее известной в этом плане стала книга **Джерома Фрэнка** «Право и современный разум» (1930), которая, по отзыву члена Верховного суда США Ф. Франкфуртера, не столько дала прибавку к существующему фонду научных знаний, сколько призвала к радикальному пересмотру того, что в наше время предстает пред нами как знание или как истина.

Книга, в частности, понуждала пересмотреть сложившиеся представления о праве, поскольку Дж. Фрэнк бросил вызов так называемым конвенциональным суждениям (условным суждениям, юридическим фикциям) и поставил под сомнение то, «как мы думаем и что мы думаем о праве». При этом автор опирался на опыт и суждения юристов-практиков. Так, он нашел себе союзника в лице судьи и теоретика права О. Холмса, который утверждал: «Общие пропозиции (предположения) не решают конкретных случаев».

Говоря об особенностях нового правопонимания, Фрэнк акцентировал внимание на том, что право предстоит в своей реальности в виде специального судебного решения (в виде реального делания, а не говорения только). Это решение лишь в малой степени возможно предсказать или унифицировать; это решение представляет собой также некий процесс, с помощью которого такое решение вырабатывается; существенным для нового подхода к праву явилось обсуждение вопроса о той мере, в какой судебный процесс может и должен применяться в интересах обеспечения справедливости по отношению к согражданам.

В предисловии к 6-му изданию работы (1949) Фрэнк провозгласил этот набор позиций в истолковании права не лишенным недостатков вследствие того, что речь сводится фактически к обсуждению «актуальности прошлых решений». Другим «очевидным промахом» Фрэнк посчитал словосочетание «правовой реализм», которое было использовано для описания работы суда (намерение было взглянуть на работу суда глазами не юриста-жреца, а юриста-«реалиста», юриста-«экспериментатора» и т. д.).

Реалисты подверглись резкой критике всеми разновидностями школ традиционного подхода — правыми и левыми, которые увидели самое уязвимое место в концепции реалистов в их пренебрежении к моменту нормативной определенности в праве. В ответ Фрэнк возражал, утверждая, что в значительной своей пропорции судебные решения все же являются непредсказуемыми до того момента, пока судебное дело не принимается к производству или пока оно не начинает слушаться в судебном заседании.

В работе Фрэнка нет специальных упоминаний о естественном праве, но есть общее высказывание о его актуальности. «Я не понимаю, как любой добропорядочной человек сегодня может отказаться принять за основу современной цивилизации те фундаментальные принципы естественного права, которые относятся к человеческому поведению и которые были провозглашены Фомой Аквинским. Среди них — первичность стремления к общему благу, непричинение вреда другим, воздаяние каждому своего и вторичность таких принципов, как «не убий», «не укради», «возвращай врученное тебе по доверию».

В 70—80-е гг. XX в. идеи Дж. Фрэнка и других правоведов-реалистов (О. Холмс, К. Ллевелин) неожиданно обрели второе

дыхание в **движении за критическое исследование права** под англо-американским наименованием школы Критических правовых исследований (КПИ — *Critical Legal Studies),* возникшем в США и получившем признание и поддержку в других странах, прежде всего в Англии и Франции. Подобно представителям новейшего консерватизма, представленного исследователями проблемы законности и свободной рыночной экономики (Хайек и др.), сторонники этой школы также усомнились в некоторых фундаментальных положениях либеральной традиции, таких как правовое равенство и господство права.

. Акцентируя внимание на сопряженности права и общественной практики, их взаимообусловленности и взаимозависимости, сторонники движения КПИ считают, что существующее право (законодательство) нередко оказывается в числе тех барьеров, которые сдерживают реализацию творческих способностей индивидов и тем самым подавляют их свободу. С этих позиций они критически оценивают уголовно-правовую доктрину, доктрину собственности, идею альтернативного разрешения правовых конфликтов, отдельных проблем юридического образования и т. д. Исходя из новых представлений о социальной реальности в современном «потребительском обществе», приверженцы КПИ стремятся доказать, что право в таком обществе отстаивает одни интересы и неизбежно ущемляет другие. И это происходит в обществе, в котором преобладают либеральные ценности и навязываются представления о «господстве права».

Социально-философскую основу методологии КПИ составляет философская система ведущих теоретиков франкфуртской школы, известная под названием социально-критической теории франкфуртской школы в лице М. Хоркхаймера, Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермаса и др. К числу таких особенностей следует отнести саморефлективную природу этой теории с ее нацеленностью на освобождение от различных догм и отживших парадигм, включая неадекватные и противоречивые построения современного либерализма.

Критический подход к праву основан также на стремлении к практическому осуществлению взаимной интеграции и коммуникации различных общественных наук и нацеленности на создание собственных теорий в области правоведения. В этом плане критический подход к праву предстает у сторонников КПИ упорядоченной совокупностью методологических приемов,

среди которых важную роль выполняют следующие приемы и подходы: метод противоречий, критический историко-правовой анализ, деконструкция, политический анализ.

«Метод противоречий» представляет собой способ анализа, нацеленный на обнаружение наличия внутренних противоречий в той или иной теоретической конструкции. Его использовали для доказательства тезиса о том, что либерализм способен поддерживать и защищать самые противоречивые ценности и что тем самым содержит в себе фундаментальные противоречия, которые делают нежизнеспособным основанное на либеральных ценностях общественное устройство. Один из выводов этого анализа ставит под сомнение возможности права как способа защиты каких-либо прав, ибо если все может быть защищено, то это значит, что ничто не может быть защищено **(Р. Унгер.** Движение за критические исследования права, 1986).

Например, учет расходов в связи с несчастным случаем, определяемых судьей, судом присяжных или законодателем, всегда чреват большой вероятностью ошибки, поскольку в нем не только должна даваться судебная оценка ущерба нематериального характера, но также делаться прогноз относительно будущего статуса потерпевшего — потери заработка, последствия инфляции, перспективы карьеры, изменения в количестве иждивенцев, изменения в налоговой системе, ожидаемой продолжительности жизни, прогноза по поводу взыскания непредвиденных потерь в судебном порядке и т. д.

Особенность восприятия истории права движением КПИ можно свести к следующему: исторические формы правосознания закрепляли в сознании индивида ложную картину социальной реальности, и деструктивный характер воздействия этих форм всегда проявляется на практике в силу неспособности преодолевать их.

Деконструкция представляет собой достаточно распространенный в литературе философско-аналитический подход, предложенный французским философом Ж. Деррида, который позволяет выявить отдельные погрешности логического и социально-философского обоснования отдельных теоретических конструкций и тем самым проводит критически-разрушительную работу в тех или иных областях знания, включая в данном случае и юриспруденцию.

Метод политического анализа по сути дела представляет собой критический подход к праву как идеологической системе,

как составной части политической идеологии, вследствие чего наука права и идеология практически сближаются настолько, что становятся неразличимыми. В этом заключена одна из ошибочных установок школы КПИ, на которую обычно обращают внимание ее критические комментаторы.

Движение «правовых реалистов» пошло на убыль к 60-м гг. XX в., оставив в наследство ряд плодотворных социологических наблюдений за процессом осуществления права и оказав влияние на создание ряда новых направлений в правоведении, таких как бихевиоризм и юриметрия (разновидность прикладной юридической социологии). После непродолжительного возвышения юридического формализма (позитивизма) на американской почве возникло движение за критическое изучение права (на левом фланге академической юриспруденции) и неоконсервативных критиков государственного вмешательства в экономику (на правом фланге).

6. Юридический солидаризм

Солидаризм (социальная солидарность) — социально-политическое и экономическое идейное течение, которое вместо естественно-правовых конструкций прав человека указывает на развитие фактической связи и взаимозависимости людей в общественной жизни. Понятие встречается в проектах некоторых утопических социалистов, у Ф. Бастиа, автора «Экономических гармоний» (середина XIX в.), в работах О. Конта и других социологов. В экономической области идея солидарности давала возможность отказаться от политики государственного невмешательства и ставить задачу возложения на частное лицо (на человека и гражданина) некоторых обязанностей в интересах всех.

Теоретиком солидаризма стал лауреат Нобелевской премии мира, бывший премьер-министр Франции **Леон Буржуа** (1851—1925), автор «Солидарности» (1896) и «Философии солидарности» (1902). Солидарность предстает у него в юридической форме, которую он именует «мнимым договором». Для естественной солидарности характерно неравенство, поэтому ее нельзя считать справедливой. У солидарности есть свои законы, которые вначале следует «констатировать», а затем уже и воспользоваться ими с тем, чтобы «изменить их действие в интересах справедливости». В силу складывающегося разделения труда,

в силу наследственных связей и обязательств человек оказывается связанным с другими людьми множеством уз, часть из которых подпадает под действие своеобразного договора, который они не заключали, но который фактически действует.

Например, получение наследства заставляет наследника выплачивать долги наследодателя. Так, между кредиторами наследодателя и наследниками возникает «мнимый договор», именно мнимый, поскольку он в действительности никогда не заключался. По этой логике всякий член общества тоже связан **«взаимными долгами».** Богатство, возникшее и скопленное в прошлом благодаря общественному труду многих, обязывает (положение Веймарской конституции 1919 г. и Боннской конституции 1949 г. о том, что «собственность обязывает», по всей видимости, является отдаленным эхом конструкции социального солидаризма); частная собственность становится свободной только после того, как будут произведены некоторые выплаты как потомкам, так и современникам, которые не получили выгод от системы «естественной солидарности». Такими выплатами можно считать обязательные налоги государству, у которого есть присущая ему по природе и назначению функция — быть блюстителем договоров различного происхождения, в том числе «мнимых договоров». Оно же является гарантом выплат минимального **«социального долга»,** например в виде бесплатного просвещения, обеспечения минимума существования (прожиточного минимума), страхования и др. Рационализация подобных обобщений привела к тому, что политические партии, разделявшие идеи солидаризма, стали выдвигать требования ввести прогрессивный подоходный налог, обязательное страхование рабочих, строгую регламентацию труда, создать кооперативные общества и т. д. Примирение, а не борьба классов, их социальное «сотрудничество» становится настоятельной потребностью и необходимым условием общественного развития.

Творчество **Леона Дюги** (1859—1928), теоретика права, конституционалиста, декана юридического факультета в Бордо, приходится на тот период, когда в европейских странах происходило возрождение идей естественного права (юснатурализма). И хотя это возрожденческое движение не было в состоянии раз и навсегда нарушить доминирующее положение юридических позитивистов, все же интеллектуальное и нравственное недовольство позитивизмом содействовало обновлению восприятия

и трактовки тех вопросов, которые позитивисты в силу своей задогматизированности не в состоянии были адекватно воспринимать и объяснять.

Дюги предстает в конечном счете защитником социально-юридического, т. е. позитивистского и социологического, понимания права, однако с некоторыми отступлениями в пользу естественно-правовой традиции.

Замысел относительно коренных перемен в государствоведении и правоведении включал в себя у Дюги попытку упразднить в юридической науке некоторые понятия и конструкции, которые он в духе О. Конта именовал «метафизическими». К их числу он относил понятия «суверенная личность государства», «субъективное право личности» и защищал ряд таких новых понятий, как «юридическая ситуация», «функция», «социальное право» и др. Его самый главный труд назывался «Трактат о конституционном праве» (1911), в котором помимо перечисленных новаций предпринято уточнение и перетолкование самого предмета конституционного права.

Таким образом, общий замысел Дюги предстает как решительное намерение поместить право и его знатоков — юристов в некоторый новый и более адекватный контекст обсуждения природы и назначения права и государства. В этом своем намерении он нашел поддержку среди основателей и главных авторитетов социологического позитивизма (Сен-Симон, Конт, Спенсер) и современников, в частности Э. Дюркгейма, который в своих работах методологического свойства настойчиво утверждал, что право есть не что иное, как «непосредственный результат социальных факторов».

В противоположность Ж. П. Эсмену и Г. Еллинеку и взглядам «всех правоведов, которые придерживаются «дряхлой концепции» субъективных прав и выстраивают на ее основе юридическую технику, сильно похожую на схоластику», Дюги провозглашает тезис о том, что «публичная власть есть просто факт». Государство в его прежних формах коллективности — римская, королевская, якобинская, наполеоновская, форма Третьей республики во Франции — исчезает, и место этих форм начинает занимать новый государственный строй — «более гибкий, более гуманный, более защищающий индивида». Этот строй покоится на двух элементах. Первый элемент — это концепция социальной нормы (входит в корпус объективного права), которая основывается «на факте взаимной зависимо-

сти», соединяющей все человечество вообще и членов любой социальной группы (в частности, социальная норма для слабых и сильных, для больших и малых, для правящих и управляемых). Вторым элементом является децентрализация (другое название этой новоявленной социальной и общеустроительной тенденции — синдикальный федерализм). Комментируя это положение, Дюги решительно отмежевывается от революционного синдикализма и высказывает уверенность в том, что современное общество движется «к известному роду федерализма классов, сорганизованных в синдикаты» и что этот федерализм со временем будет «скомбинирован с центральной властью, которая не упразднится, сохранит свою живость, но примет совершенно другой характер... и сведется к функциям контроля и надзора».

Центральной и объединяющей идеей для Дюги становится не идея из арсенала юснатурализма или юридического догматизма, а идея, заимствованная из области позитивистской социальной философии. Таковой стала концепция солидаризма, у истоков которой находится О. Конт.

Идеи солидаризма получили дополнительное обоснование в социологии и юриспруденции. Э. Дюркгейм выдвинул в качестве «опоры морального порядка» «солидарность, основанную на несходстве личностей, возникающем в процессе разделения труда. Дюги высказался о солидарности в таких словах: «В солидарности я вижу только факт взаимной зависимости, соединяющий между собой, в силу общности потребностей и разделения труда, членов рода человеческого, в частности членов одной социальной группы. Прибавлю, что в последние годы до того злоупотребляли прекрасным словом «солидарность», что я колеблюсь произносить его; нет деревенского политика, который не разглагольствовал бы о социальной солидарности, не понимая, впрочем, значения этих слов. Поэтому я предпочитаю говорить «взаимная социальная зависимость». В своем обосновании новой системы прав коллективов и индивидов Дюги отказывается видеть в современном обществе только бесконечные социальные конфликты и непримиримую вражду классов; напротив, он изображает его собранием индивидов, между которыми существует тесная солидарность. Помимо социальной солидарности людей связывают и интегрируют в новые общности те правила поведения, которые заданы социальной нормой. «Всякое общество есть дисциплина, а так как человек не может

жить без общества, то он может жить, только подчиняясь какой-нибудь дисциплине». Социальная норма не является моральной нормой, но ее можно и нужно считать правовой нормой. Подобно норме правовой, она относится к внешним проявлениям человеческой воли и не обязательна для его внутренней жизни. Кроме того, как полагал Дюги, социальная норма является как бы «органическим законом общественной жизни».

Социальная солидарность в настоящее время стала устойчивой терминологической конструкцией в социологии, где она подразумевает интеграцию (степень или тип интеграции), демонстрируемую обществом или социальной группой. Основой различения степени солидарности является различие между простыми (примитивными) и комплексными обществами. Однако для всех обществ необходимыми элементами являются «разделяемые ценности», интегративный ритуал, консенсус, доминирующая идеология (гражданская религия) и др.

7. Юридический институционализм

Институционализм (от лат. *institutio* — образ действия, наставление, устройство) основан на понятии «институция», обозначающем любое устойчивое объединение людей для достижения определенной цели, а также порядок или способ социального общения, который включает в себя обязательные нормы и стандартизованные виды поведения. Термин используется в современной социологии (социальный институт, процесс институционализации и др.), в экономике (институциональная экономика), психологии.

В правоведении институционализм как течение возник в связи с признанием и своеобразным истолкованием того факта, что существующие в каждом обществе коллективы и ассоциации (социальные общности, учреждения, союзы), такие как семья, члены одной профессии, добровольные ассоциации, а также коллективы, организованные для удовлетворения определенных интересов и потребностей, являются учреждениями интегративными, т. е. обеспечивающими сплочение общества в нацию-государство. При этом интегративная роль подобных коллективностей осуществляется ими наряду с выполнением более частных целей и ролей, которые выгодны им самим. Даже коллективная общность, именуемая бюрократией, которая

традиционно занята заботами о собственном преобладании над массами управляемых лиц или групп, может восприниматься в качестве учреждения с посредническими функциями, нацеленными на реализацию общих функций государства. Государство, в свою очередь, не только не препятствует появлению и развитию бюрократической общности, но даже содействует ее институционализации.

Теорию юридического институционализма наиболее успешно развивал французский юрист **Морис Ориу** (1859—1929). Извечную проблему противоположения интересов индивида и государства он истолковал в духе христианского коллективизма первых его веков, однако сделал это с некоторыми новациями. Его теория институции, т. е. теоретическое истолкование природы и функционирования учреждений, установлений или каких-либо коллективов, построена без использования договорной теории происхождения некоторых политических и правовых институтов (т. е. без концептуального ядра либеральной теории государства) и без использования командно-административной концепции законности, присущей бюрократизированному государству и обществу социализма. В ней содержатся положения, которые получат затем самое широкое использование. Концептуальная основа теории институции восходит к идее равновесия, которую Ш. Л. Монтескье в свое время положил в основание своей теории разделения властей. Суть ее состоит в том, что правопорядок уподобляется системе физического равновесия сил, и вся жизнь современного государства предстает в итоге совокупностью «бесчисленных социальных равновесий, соединенных в сложную и запутанную систему» (Н. Н. Алексеев).

Одной из таких систем равновесия являются правовые отношения. Правовые отношения выполняют ряд социальных функций и предстают областью социального мира, в котором уравновешиваются враждебные и противоположные интересы людей, социальных групп и классов. Настоящий мир, общенациональный или интернациональный, всегда является миром, основанным на праве. Право уравновешивает вечную противоположность между личностью и обществом. Каждая правовая система распределяет все права между личностью и обществом и создает право индивида, с одной стороны, и право общества — с другой. Это распределение создает социальный антагонизм и в то же время создает систему равновесия. Возникший

таким образом правопорядок уравновешивает в каждом обществе не только противостояние индивида и общества, но также многие другие системы общественного быта — гражданского, публичного, коммерческого, военного и др.

Для правопонимания Ориу характерно различение правового порядка и правового строя. Правовой порядок имеет целью ввести с помощью некоторых процессов и специальных процедур меру справедливости в примитивный порядок вещей. При этом правовой порядок может осуществлять справедливость в политических учреждениях не иначе, как вводя в них правовые состояния. При этом необходимо, чтобы правовые состояния устанавливались сами собой. Так, например, публичному праву присущи известный публично-правовой порядок вещей и известное положение институтов, которые в совокупном взаимодействии **«упорядочивают область публичных отношений в целях свободы и справедливости».** Первый прием, с помощью которого правовой порядок вводит справедливость в существующее положение вещей, — прием превращения фактических состояний в правовые состояния. Так как в публичном праве факт часто является результатом силы, то это создает проблему превращения результатов силы в правовые состояния. Второй прием юридической техники введения справедливости состоит в персонификации социальных институтов. Человеческому сознанию свойственно чувство справедливости. Но в социальных группировках выявляются обычно столь примитивные коллективные силы, что управление ими ускользает от индивидуальных сознаний и влияний даже правящих лиц. Дело облегчается тем, что коллективные силы сами организуются «наподобие личности», а также подчиняют свои внешние проявления настолько разумным процессам, что индивидуальным сознаниям становится легко воздействовать на них в «направлении справедливости». Ориу признавал недостатки антропоморфизма в изображении социальных явлений, но говорил, что он «дает благие результаты, которые состоят во внесении гуманности в социальные институты, существующие ради человека».

8. Социологическая юриспруденция

Социологическая школа в правоведении сложилась в XIX в. в ходе изучения и обобщения роли социальной среды в истории права отдельных народов (Древний Рим, страны Востока,

средневековая и современная Европа) на стадии возникновения права в примитивных обществах и в дальнейшей эволюции источников права. В XX в. социологическая школа юриспруденции подразделилась на множество течений и методологических ориентаций и усилила внимание к особенностям социального функционирования и результативности права, его роли в обеспечении социального контроля, порядка, справедливости. Подъему социологического правоведения отчасти способствовало недовольство ограниченностью формально-догматической юриспруденции с ее лейтмотивом «закон есть закон» и другими упрощениями, а также переоценка наследия школы естественного права.

Еще **Ш. Л. Монтескьё** в работе «О духе законов» (1748) и «Персидских письмах» (1721) обосновал тезис о том, что законы и правосудие у разных народов предопределяются специфическими факторами среды их обитания (климат, географическое расположение), которые, однако, не являются неизменными в отличие от тех факторов, которыми оперируют существующие теории права, прежде всего теории естественного права. **О. Конт** в «Системе политической философии» (1851 — 1854) отнес существующие законы к разряду социальных фактов, подчиняющихся действию закономерностей причин, следствий и взаимодействия с другими социальными фактами. Для него понятия о сущности, об идеальном назначении права относились к прошедшей и устарелой стадии в умственной эволюции человечества — метафизической стадии, которая сменяется научной стадией. Позднее **Ч. Дарвин** с его «Происхождением видов путем естественного отбора» (1859) и позитивизм **Г. Спенсера** сделали популярной биологическую модель саморазвития организмов, которым уподобили общество, государство и правовые институты, связав их существование и эволюцию с потребностями выживания и приспособления в изменяющейся социальной обстановке.

Антропологическое изучение примитивных обществ также выявило зависимость человеческой жизнедеятельности от среды обитания и взаимодействие разных культурных сфер (языка, первобытных религий, права). Исследования роли психологических побуждений и мотивации тоже сильно повлияли на правоведение и способствовали изживанию ряда естественно-правовых построений. Определенный вклад сделала также историческая школа права, изучавшая право как, по сути дела, обычное

право, действующее с незапамятных времен и подвергающееся определенным эволюционным изменениям.

Генри Джеймс Самнер Мэн (1822—1888), автор книги «Древнее право, его связь с древней историей общества и его отношение к новейшим идеям» (1861) сравнил римский и английский правовой опыт и обнаружил новую область изучения, которую назвали исторической юриспруденцией. Расширив предмет сравнительного анализа индусским правом и некоторыми другими, он занялся поиском и формулированием «законов» развития права, которым, по его мнению, подвержены все без исключения правовые системы. Он обратил особое внимание на перемены в институтах права, в способах правового принуждения и стремился определить распознаваемые стадии их роста от примитивной стадии родообщинного устройства до зрелых и комплексных форм торгово-промышленного общества в Европе. В его работах заметно влияние аналогий из области биологических и социальных перемен, а также гегелевской философии истории.

В российском правоведении эта исследовательская ориентация была, с некоторыми изменениями, поддержана в работах А. Н. Стоянова, П. Г. Виноградова и М. М. Ковалевского. Определенное влияние на развитие социологической юриспруденции оказала также марксистская интерпретация истории, которая обозначила тесную взаимосвязь правовых отношений с экономическими при доминировании, однако, над всеми экономических факторов.

В целом для социологических исследований и истолкований права характерна попытка объяснять право, исходя из общественного бытия индивида, социальных групп и отдельных народов. Исходя из этих представлений, Р. Иеринг связал возникновение и существование права с социальным интересом и стал рассматривать его как результат борьбы людей и групп за осуществление своих интересов и целей (право как защищенный интерес).

Для социологического подхода в целом характерен акцент не на том, что есть право, а на том, как право действует. С этим связано и противопоставление **«права в жизни»** и **«права в книгах».**

В 1913 г. австрийский правовед **Е. Эрлих** (1862—1922) объявил, что право коренится не в текстах законов, а в жизни. «Центр тяжести развития права в наше время, как и во все вре-

мена — не в законодательстве, не в юриспруденции, не в судебной практике, а в самом обществе» (Основы социологии права, 1913).

Концепция Эрлиха получила название свободного права, поскольку для нее стал характерным «свободный подход к праву», который, согласно автору, можно обнаружить в практике судебного разбирательства и вынесения решения, где имеет место свобода судейского усмотрения в выборе правового требования. Чтобы изучить истоки, развитие и существо права, следует прежде всего изучить порок, существующий в общественных союзах: в семье, торговых товариществах, общинах и государстве. Все попытки объяснять право, исходя из существующих правовых предписаний, являются несостоятельными. И в далеком прошлом, и в современном обществе право представляет собой порядок, существующий в родах, семьях, а также в нормах и предписаниях различных ассоциаций. Если, к примеру, гражданский и торговый кодекс не дают конкретных предписаний к разрешению данного конкретного конфликта, то следует обращаться к уставу соответствующей ассоциации, где содержатся правовые нормы, имеющие прямое отношение к данному правовому факту. Эти нормы и эти факты и есть «живое право».

В своих исторических обобщениях Эрлих во многом солидаризуется с выводами немецкого юриста **Отто фон Гирке,** который в своей фундаментальной работе о праве ассоциаций (вторая половина XIX в.) уделил большое внимание внутренней жизни и деятельности различных ассоциаций и групп как области активности, в которой возникает множество обязывающих социальных норм.

Эти идеи были подхвачены затем представителями институционализма. Институционализм в социологическом правоведении помимо Л. Дюги и М. Ориу представлен также именами Г. Гурвича и П. Сорокина. Под институциями (институтами) понимаются в данном случае первичные элементы, из которых состоят политические и социальные структуры общества. Институция, по М. Ориу, — это всякое длительное существующее объединение людей или обстоятельств социального характера (брак, семья, война, революция). Институция не есть результат материальной деятельности, это скорее «организующая идея», некое представление о цели, которую желают или вынуждены достигнуть. В такой трактовке видны следы влияния дюркгей-

мовской социологической теории, в которой есть близкая по смыслу категория «коллективные представления», аналогичная «организующей идее «институционалистов».

Во второй половине XX в. идеи институционалистов ожили в концепциях «диффузии власти», «плюрализма», «полиархии» и др. Институционалисты не признают монополии государственно-властных структур на изготовление правовых норм; они исходят из предположения, что право коренится в обществе (в общественных институтах и их внутренних нормах-требованиях). По этой логике всех правоведов можно поделить на две категории: на монистов (лишь государство имеет правотворческую компетенцию) и на плюралистов (каждая социальная группа в принципе имеет «свое право»). Такова позиция французского этнографа и правоведа **Люсьена Леви-Брюля** (1857—1939), который традиционную иерархию источников представляет в виде триады «созидающий обычай — закон — судьи». В самом же праве он выделяет в качестве характерных и существенных следующие особенности: оно есть совокупность правил-требований; оно устанавливается каждой социальной группой; оно пребывает в состоянии постоянных изменений.

В 30-е гг. на базе институционалистского правового плюрализма была сформулирована концепция «социального права», автором которой стал русско-французский правовед **Г. Гурвич.** Воплощением социального права он считал социальное законодательство. В более поздних толкованиях социальное право — это право, зафиксированное в высших формах общественного взаимодействия людей; это «социабельное право», содействующее объективной интеграции в межличностных отношениях. Своеобразным уточнением юридического институционализма стала концепция **П. А. Сорокина,** согласно которой всякая данная институция не сама выступает главным и конституирующим элементом группы людей или права этой группы, а именно правовая норма образует ядро, скелет, сердце и душу всякой организованной группы или института.

Социологическая юриспруденция как разновидность юриспруденции интересов наибольшее распространение получила в США. Глава этого направления **Роско Паунд** (1870—1964) начал разрабатывать проблематику еще в первой четверти XX в. и обобщил свои взгляды в 5-томной «Юриспруденции» (1959). Суть нового направления была охарактеризована им как «инст-

рументальный прагматический подход», в котором право стало восприниматься как «инструмент социального контроля». Сама концепция права как инструмента социального контроля была в основных чертах разработана датским юристом **Альфом Россом** и помимо концепции Паунда стала структурным компонентом множества социологических концепций права, общества и политики.

Характерная черта социологической юриспруденции в трактовке Паунда, как, впрочем, и многих его предшественников из числа создателей социологизированной версии правоведения, сводится к следующему. Право как неотъемлемую часть процесса социального преобразования и контроля следует изучать многими путями, в частности не только социологическим, психологическим и философским, но также в его взаимосвязи с этикой, экономикой и политикой, а также историей. С прагматической (инструменталистской) точки зрения социологическая юриспруденция воспринималась Паундом как прикладная наука, как помощница в урегулировании общественных отношений, направленном на сохранение и поддержание порядка, в сдерживании внутренних, по Фрейду — врожденных «агрессивных», побуждений индивидов. Мораль и религия также включались им в состав средств социального контроля, однако право в этом взаимодействии доминирует, поскольку опирается на государственную монополию применения силы.

Социальный контроль предстает у него в трех внешних проявлениях: как правопорядок, как нормативное начало правовых предписаний и как идеальное начало в праве (в последнем случае имеется в виду идеал как основа толкования и применения правовых предписаний, которая отражает цель права на данной стадии общественной эволюции). Несовпадение ценностных характеристик защищаемых правом интересов (индивидуальных, публичных и социальных) требует расширения свободы усмотрения для тех, кто применяет право, поскольку нормативный компонент права в конкретной жизненной ситуации не исчерпывает всего возможного правового воздействия и его, идя навстречу растущей сложности общественных отношений, необходимо дополнять эмпирическим опытом, интуицией и целесообразностью действий правоприменяющих учреждений.

9. Теории элит, бюрократии и технократии

Во второй половине XIX в. в связи с дальнейшей централизацией и бюрократизацией политической жизни наступил период критической переоценки опыта представительного правления и либерально-демократических ценностей. Это нашло свое отражение в теории элит **Вильфредо Парето** (1848—1923) и в концепции политического класса **Гаэтано Моски** (1858—1941). В начале XX в. элитарный подход к изучению политики был дополнен изучением влияния так называемых заинтересованных групп (Бентли) и новым взглядом на упорядочивающую роль бюрократии в деле осуществления власти в обществе и государстве (Вебер). Особую разновидность социально-группового анализа политики составили концепции технократии и технодемократии (Белл, Дюверже и др.).

Первым наброском теории политического класса стала работа 26-летнего итальянского правоведа Г. Моски «Теория правления и парламентское правление» (1884). Более развернутый вариант обоснования этой концепции был представлен затем в его работе «Основы политической науки» (2 тома, 1886, 1923). Теория элиты была впервые обстоятельно изложена В. Парето в его «Трактате общей социологии» (1916), в котором социологическая тематика сочеталась с исторической, политико-идеологической и социально-философской. Парето был по образованию инженером, но впоследствии глубоко и основательно заинтересовался политэкономией и социологией.

Оба итальянских мыслителя исходили из весьма близкой идеи о наличии в сфере управляющей деятельности каждого общества двух значительно обособленных групп — правящих и управляемых. Самое большое новшество, предложенное ими при обсуждении этого вопроса, состояло в утверждении, что в обществе всегда правит «ничтожное меньшинство» в виде **«политического класса»** (Моска) или **«правящей элиты»** (Парето).

Согласно разъяснениям Моски, «во всех человеческих обществах, достигших известного уровня развития и культуры, политическое руководство в самом широком смысле слова, включающее административное, военное, религиозное и моральное руководство, осуществляется постоянно особым, т. е. организованным, меньшинством». Это меньшинство Моска, по всей видимости не без влияния Маркса, именовал также гос-

подствующим классом, руководящим классом, правящим классом.

Парето в своем обосновании концепции правящей элиты исходил из предположения, что каждое общество можно разделить на две страты, или слоя, — высшую страту, в которой обычно находятся правящие, и низшую страту, где находятся управляемые. Он усложняет привычную дихотомию классов (господствующий и подчиненный) и выделяет в высшем слое (элите) две подгруппы — правящую и неправящую элиты, а в низшей страте такое разделение считает неоправданным. Таким образом, фундаментальное различие у Парето выглядит как различие между элитой и массой.

Элита в широком смысле весьма сходна по значению с аристократией (власть лучших) или, в более современной формулировке, с меритократией (власть достойных). Такое понимание исходит из того представления, что узкий слой лучших из лучших всегда обнаруживает себя в каждой обособленной общественной деятельности или в иерархии профессионального престижа. Если мы станем присваивать тому, кто превосходнейшим образом делает свое дело, индекс 10, а самому нерадивому 1 и поставим ноль полному неумельцу, то подобное разделение получит свою логику и оправдание. Область индексируемой деятельности может быть связана не только с политикой или бизнесом, но также с просвещением, поэтическим ремеслом и т. д. Ловкому жулику, который обманул многих и еще не попал под карающий меч правосудия, тоже следует поставить индекс 8, 9 или 10. Легче всего ставить индексы шахматистам, основываясь на количестве побед и поражений. Однако в делах управления к правящей элите должны быть отнесены те, кто прямо или косвенно заметно влияет на правительственную политику. Остальные образуют неправящую элиту. Понятное дело, что известный шахматист или писатель — властитель дум также входят в элиту.

Очень важное место в социолого-политической концепции Парето занимает толкование логического и нелогического поступка (поведения в широком смысле). По мнению Р. Арона, в уяснении этой проблемы сильно помогут наблюдения за поведением таких распространенных и типичных участников деловой современной жизни, как инженер и спекулянт. Инженер, если он не ошибается, ведет себя логично. Экономист и юрист, если не сильно завышают роль своих познаний, способны по-

нять определенные формы поведения людей. И только социология имеет дело с людьми, которые обычно не ведут себя ни как деловитые инженеры, ни как осторожные спекулянты. Человек по природе своей существо хотя и рассудительное, но в своем практическом поведении нередко безрассудное. Наблюдая за его поведением, социолог должен выявить и учесть особую роль чувств и аффектов (страстей) в этом поведении. Эта роль так велика и так постоянна в своем воздействии на поведение, что умственные построения выглядят удивительно переменчивыми, тогда как чувства относительно постоянными. Вот за эту постоянность все чувства и аффекты Парето отнес к особой категории компонентов в человеческом поведении и назвал их термином «резидуа» (буквально «остатки», т. е. то, что остается, выпадает в осадок). В отличие от чувств и аффектов умственные построения, т. е. аргументы и системы оправдания, а также идеологии, с помощью которых люди обычно маскируют свои страсти и тем самым придают своим поступкам или высказываниям вид обдуманных поступков, Парето именует «дериватами» («производные»).

Все общества отличаются между собой во многом вследствие различий, коренящихся в природе своих элит. Это связано также с тем, что ценности мира сего распределяются неравномерно, а вместе с ними столь же неравномерно распределены престиж, власть или почести, связанные с политическим соперничеством. В результате меньшинство управляет большинством, прибегая к двум разновидностям приемов и средств — силе и хитрости. С учетом такого толкования политические элиты подразделяются на два семейства, названия которых восходят к Н. Макиавелли. Предпочитающие насилие именуются элитой львов, другие, тяготеющие к изворотливости, — элитой лис. Самым важным событием в истории Парето считает жизнь и смерть правящего меньшинства. «История, — согласно его крылатой формуле, — кладбище аристократий» (Трактат общей социологии). Отсюда и другая его формула — «История обществ есть большей частью история преемственности аристократий».

Правление элит из семейства львов — это правление радикальных меньшинств в условиях сильно бюрократизированной деятельности. Западноевропейские общества управляются, согласно Парето, плутократическими элитами («семейство лис»). «Проблема организации общества должна решаться не деклара-

циями вокруг более или менее смутного идеала справедливости, — утверждал Парето, — а только научными исследованиями, задача которых найти способ соотнесения средств с целью, а для каждого человека — соотношения усилий и страданий с наслаждением, так чтобы минимум страданий и усилий обеспечивал как можно большему числу людей максимум благосостояния».

Вклад Моски и Парето в современную политическую теорию связан главным образом с определением структуры власти и сосредоточением внимания на групповом характере реализации власти в любой ее форме. Следующим этапом разработки подобной методологии стала концепция «железного закона олигархии» **Роберта Михельса** (1876—1936), возникшая, как и элитарная теория, в полемике с марксизмом. По собственному обобщению Михельса, «формула необходимости смены одного господствующего слоя другим и производный от нее закон олигархии как необходимой формы существования коллективной жизни ни в коем случае не отбрасывает и не заменяет материалистическое понимание истории, но лишь дополняет его. Не существует никакого противоречия между учением, согласно которому история — это процесс непрерывной классовой борьбы, и тем учением, по которому классовая борьба приводит к созданию новой олигархии».

Сама олигархия объяснялась Михельсом порождением потребностей психологии масс и психологии организации, а также отчасти особенностями самих организаций, которые подвержены особым «законам структур организаций». Эта концепция, воспроизводившая на материале организаций политических партий паретовский принцип правления меньшинства, была изложена в работе «Социология партийных организаций в современной демократии» (1911). Одной из самых шокирующих констатаций автора стало наблюдение о несовместимости начал современных бюрократических организаций и демократии: «Кто говорит об организации, говорит о тенденции к олигархии... По мере развития организации демократия приходит в упадок». В условиях сложного взаимодействия технических свойств политической организации с психическими свойствами организованных масс и их политических лидеров происходит постепенный переход от «спонтанного лидерства» к «олигархическому руководству» через стадии «профессионализированного» и «стабилизированного»

лидерства. Основное применение эта концепция нашла при объяснении причин упадка демократии и «создания нового политического мышления» в духе теории фашизма, а также в современной социологии лидерства, партийных организаций и бюрократии.

К элитаристскому и олигархическому истолкованию современных политических институтов и процессов примыкает еще одна концепция природы политики и политической власти, которая чаще всего именуется групповым подходом к изучению политики, а также теорией «групп давления», «заинтересованных групп» и т. д., которые в известной мере расширяют и дополняют институциональные рамки «классового подхода» и «элитарного подхода».

Родоначальником теории «заинтересованных групп» стал **Артур Бентли** (1870—1957), автор работы «Процесс осуществления правительственной власти: изучение общественных давлений» (1908). Главным тезисом здесь стало утверждение о том, что деятельность людей всегда предопределена их интересами и направлена, по сути дела, на обеспечение этих интересов.

Эта деятельность осуществляется обычно посредством групп, в которые люди объединены на основе общности интересов. Индивидуальные убеждения, отдельные идеи и идеология в целом, личностные характеристки индивидуального поведения имеют определяющее значение лишь в контексте деятельности группы и учитываются в той мере, в какой они помогают определению «образцов» (моделей) группового поведения. Поскольку группы не существуют без объединяющих их интересов, то интерес (деятельность) и группа являются для Бентли весьма близкими понятиями. Характерно, что интерес группы, который необходим в деле ее фиксации и идентификации, выявляется наблюдателем и исследователем не столько на основе ее устной риторики, программных и иных заявлений о своих целях, сколько по итогам фактически наблюдаемой деятельности и поведения членов данной группы.

Деятельность заинтересованных групп в их отношениях друг с другом и в их воздействии на государственное управление Бентли воспринимает и изображает как динамический процесс, в ходе которого и осуществляется так называемое давление олицетворяемых данными группами интересов и сил на правительственную власть с целью заставить ее подчиниться их воле и влиянию. В этом воздействии доминирует обычно сильная

группа или совокупность групп. Они же подчиняют своему влиянию и заставляют повиноваться более слабые группы, а сама государственная власть и управление включают в себя адаптацию и урегулирование конфликтов групп и групповых интересов и достижение известного равновесия между соперничающими группами.

Таким образом, все феномены государственного управления можно представить как феномены (и результаты) воздействия «групп, давящих друг на друга, формирующих друг друга и выделяющих новые группы и групповые представления (органы или агентства правительственной власти) для посредничества в обеспечении общественного согласия». Различия в политических режимах отныне можно представить и как различия в типах групповой деятельности или в технике группового давления. Деспотизм и демократия — всего лишь различные способы представительства интересов. Новую конфигурацию получила характеристика реального функционирования системы «разделенных властей».

Бентли не отрицал достоинств Марксова анализа роли классов в политике, но относил классы к группам со «множественными интересами», склонным к стабильному существованию и не имеющим в силу этого большого значения при динамическом восприятии и анализе политической властной деятельности, восприятии политики в динамике. Концепция «группового подхода» к политике стала важной методологической ориентацией в политической социологии и политической науке всего XX в., особенно в ее бихевиористской (поведенческой) школе политики (Лассвел, Трумэн, Алмонд и др.).

Переход власти от народных избранников к техническим специалистам порождает новый тип правительственной власти — технократической. Эту мысль в 40-е гг. проводил помимо Дж. Бёрнхема также Й. Шумпетер, который стал толковать процесс народного участия в выборах и представительстве всего лишь как институционализированный способ подбора лидеров-управленцев. Его конечная цель отныне уже перестала быть представительством воли народной, а всего лишь итогом конкуренции между элитами, предлагающими себя для «демократического» выбора в ходе избирательной кампании.

Другим вариантом истолкования технократических новаций стал вывод о том, что новейшая технология, административная стратегия или научное открытие отныне ничего не меняют в

господстве различных элит, будь то элита львов (харизматических лидеров) или элита лис (организаторов и бюрократов) либо, по другой классификации, — элита экономическая, политическая, профессионалов, интеллектуалов и др.

Макс Вебер (1864—1920) — один из крупных политических мыслителей и социологов XX столетия, высказавший ряд фундаментальных положений относительно социологических характеристик права и природы современной политической власти, в особенности ее легитимности и законности.

Отправляясь от азбучного положения о том, что власть государства так или иначе связана с физическим насилием, Вебер уточняет, что современное государство следует воспринимать таким человеческим сообществом, которое успешно притязает на монополию легитимного употребления физического насилия в пределах данной территории, причем все другие социальные институты употребляют насилие только по дозволению государства.

В отличие от К. Маркса, предполагавшего преодоление всех современных противоречий в неком общественном состоянии, где свободные индивиды объединятся в свободные ассоциации во имя счастья и свободы, Вебер не видел никакого выхода из современных противоречий социальной жизни. Он считал, что движущей силой современности следует считать не капитализм как таковой, а **растущую рационализацию социального мира,** причем капитализм следует воспринимать лишь одной из театральных сцен рационализации, поскольку рационализация имманентна любым вариантам управления и вполне сосуществует с идеей господства права. Процесс рационализации присущ любой фабрике, любой государственной бюрократической машине и даже такой разновидности централизации материальных ресурсов, которая присуща деятельности верховного сеньора в иерархии феодального общества.

Всепроникающая рационализация, имеющая место при капитализме, усиливает власть технологии и уменьшает человеческую духовность. Она фактически разъединяет человечество и отчуждает его от естественных ритмов, присущих ему в досовременном состоянии. Этот процесс оживляет те опасения, которые Гегель и Маркс высказали в отношении социального отчуждения как одного из последствий модернизации. Рационализируемая современность уверенно объявляет войну традиции и обычаю в пользу разумности, прогресса и свободы. Ее зако-

номерный плод — цивилизованный, разумный человек — обеспечен в этом качестве некими ключами к надежному знанию. Вследствие рационального познания природы и хода вещей человек освобождается от доминирования определенной идеологии, от сомнительной традиции или обычая.

Вебер, однако, увидел и другой возможный крен в этой социальной трансформации. Рациональный человек практически осужден заниматься осуществлением только рациональных задач и подчинять себя результатам формальных логических вычислений. В итоге осознание силы и влияния социально-функциональных структур настраивает человека не на борьбу против чего-то трудно осуществимого, а на подчинение тем требованиям, которые очерчены для него исчисленной разумностью.

Рационализация доминирует сегодня через посредство трех главных процедур: контроля над социальным целым при помощи всяческих подсчетов (собирания и фиксирования информации в виде письменных документов и т. д.); систематизации смыслов и значения отдельных параметров в виде определенным образом упорядоченной системы; методологического оправдания некоторых повседневных правил (включая правила моральные, юридические и др.).

Одним из важных следствий такой рационализации становится новая систематизация всех верований и всяческое исключение логически несостоятельных или попросту мифических или мистических построений в пользу более абстрактных или универсальных построений. Так, возникает новая радикальная поляризация между публичной и частной сферами жизни, причем бюрократизация управления более всего гарантирует превращение частных вопросов в публичные, например, когда речь идет о распределении публичных финансов и других ресурсов. Полная деперсонализация административной деятельности в бюрократических структурах в силу их приверженности к учету и организационной технике также усиливает тенденцию к формальной рациональности.

Эта деятельность образует разительный контраст досовременной управленческой деятельности, для которой характерны вера в силу духов и богов и следование обычаю и традиции. В той деятельности тоже присутствовала рациональность, но это была другая рациональность, которую Вебер именует субстанциональной. В отличие от сегодняшней, формальной рацио-

нальности она подразумевала наличие определенных идеологических позиций и ценностей, которые безоговорочно воспринимались истинными и пригодными в объяснении окружающего мира. Новаторство современного рационализма состоит в том, что все современные истины должны пройти проверку скептической критики в духе Д. Юма и И. Канта. Так рациональность становится чем-то, что доминирует в нашей жизни, и, подчиняясь ей, мы должны постоянно подсчитывать, анализировать, сводить что-то к чему-то. Одно из «внутренних оправданий» для современного государства — вера в действительность (действенность) его правовых установлений и его функциональную компетентность, основанную на рационально создаваемых нормах.

Одной из проблемных тем государствоведения является легитимное господство (у Вебера — *legitime Herrschaft*), подразумевающее такую ситуацию, при которой некоторая команда с данным специфическим содержанием вполне вероятно заставит повиноваться данную группу лиц. Это может произойти в силу привычки, в силу веры в легитимность команды и в силу соображений целесообразности. Таким образом, легитимное господство подразумевает двойственное измерение: авторитет (легитимность) и власть (принуждение). Вебер усложнил эту дихотомию, выделив три разновидности (три идеальные модели власти).

Первая из них — традиционная власть-авторитет. Она основана на вере в святость многовековых традиций и легитимность статуса тех, кто осуществляет власть. Это наиболее распространенная во многих западных и восточных обществах власть в определенные исторические периоды. Другая разновидность — харизматическая власть, основанная на преданности исключительной святости, героизму или редкому характеру личности и нормативным образцам или приказам, которые от ее имени сообщаются. Это наиболее непредсказуемая и нестабильная разновидность власти. Третью разновидность образует рационально-законная власть, которая покоится на рациональных основах, в частности на вере в «законность» моделирования нормативных правил и на праве возвышающихся на основе таких правил лиц отдавать команды. Эта форма является преобладающей в современных западных обществах.

Особые заслуги Вебера отмечаются также в области социологического истолкования права. Социологическое понимание права предполагает сосредоточение внимания на модели пове-

дения участников правового общения и на оценке субъективных восприятий акторов (участников), вовлекаемых в это общение. Здесь существенно одновременно внешнее и внутреннее восприятие происходящего. Вебер отчасти следует гегелевскому пониманию того, что социальные отношения данной эпохи обеспечивают и внутренний критерий для моральных императивов, и аргументацию для того или иного «контекста» принимаемых моральных решений и что оба эти аспекта в наибольшей мере проявляются в контексте детерминированной социально-исторической ситуации.

Другая важная сторона социологического истолкования права связана с учетом некой односторонности и недостаточности одного лишь профессионального юридического истолкования правовых конструкций. Здесь преобладает чисто профессиональная логика, родственная все тому же юридическому «конструированию».

О традиции естественноправового истолкования правовых отношений Вебер высказывался таким образом, что критерий «естественности» играет важную роль в определении легитимности с точки зрения естественного права и в этом смысле сближается с критерием «разумности». Но исчезновение старого понятийного варианта истолкования естественного права разрушило всякую возможность обеспечения права метафизическим достоинством (добродетельностью) имманентных ему качеств.

Общее резюме Вебера относительно современного права выдержано в духе юридического позитивизма: право — это некая техника господства, включающая в себя элементы рационализации и формализации. В то же время современное право не лишено парадоксальности: в силу своей высокой законодательной «технизированности» оно открыто многим переменам. Однако эти перемены могут стать весьма опасными в связи с их возможной сверхупрощенностью (например, в законодательной оценке криминогенности, криминализации и декриминализации определенных деяний).

Основные правоведческие и политико-социологические работы Вебера — это «Социология права» (неоконченная рукопись), «Политика как призвание и профессия» (1918), «Парламент и правительство в реконструированной Германии» (1921) и др.

В основе технократических концепций властвования (от греч. «техне» — «мастерство» и «кратос» — «власть» ремесла, умения, мастерства) лежит очень давняя идея особой роли людей знания в делах властвования и управления.

Формирование современных концепций **технократического руководства** восходит к Ф. Бэкону, Ж. А. Н. Кондорсе и А. Сен-Симону, которых вместе с некоторыми просветителями Века разума можно отнести к раннетехнократическим утопическим мыслителям, пропагандистам особой роли научного знания. Приемы технократического руководства обществом весьма выразительно запечатлены в «Новой Атлантиде» Ф. Бэкона, где с большой симпатией повествуется о высокоавторитетном сословии ученых, которые совмещают свои научные занятия с участием в управлении островным государством.

Следующий подъем технократических умонастроений и ожиданий был связан с творчеством А. Сен-Симона. В «Письмах женевского обитателя к современникам» Сен-Симон заявил, что современная наука полезна именно тем, что она дает возможность предсказывать, и потому ученые стоят выше всех других людей и профессий. Вместе с промышленниками они составляют настоящий цвет общества, и если их лишиться, то нация в одно мгновение превратится в тело без души. Более всего полезны представители технических знаний — химики, физики, математики. Полезны и юристы, но их влияние составляет, по его оценке, всего 1/8 политического влияния в обществе.

Особые ожидания А. Сен-Симона были связаны с социальной функцией позитивных знаний и позитивных наук в отличие от метафизических, «гадательных» наук. «Когда политика возвысится до ранга опытных наук, что сейчас уже не может быть очень замедлено, тогда станет точным и определенным характер способностей, требующихся для занятий ею; занятие политикой тогда будет исключительно поручено специальному классу ученых, который заставит умолкнуть болтунов».

В 20—30-х гг. прошлого столетия в США в обстановке глубокой экономической депрессии приобрело известность движение технической интеллигенции, впервые назвавшее себя технократами. Наука, инженерное мышление и наличная технология, говорили технократы, располагают всем необходимым для осуществления вековой «американской мечты» об изобилии и процветании. Однако человеческий труд и машинная техника используются в рамках устарелого экономического устройст-

ва, что, собственно, и привело к депрессии. Лидер движения Г. **Скотт,** незадолго до этого малоизвестный инженер-энергетик, выступил с предложением создать крупную профессиональную организацию, которая объединила бы усилия ученых, педагогов, архитекторов, экспертов по санитарии, лесоводов, бухгалтеров и, наконец, инженеров с задачей рационализировать существующее промышленное производство.

Движение технократов просуществовало недолго. «Новый курс» Рузвельта с его программой централизованного дирижирования экономикой и внушительным набором антикризисных мероприятий быстро выдул ветер из парусов технократии.

Новый вариант технократических идей был выдвинут американским социологом **Джеймсом Бёрнхемом** в 1941 г. в книге «Революция менеджеров». Он заявил в ней, что технократия в лице управляющих (менеджеров, организаторов) стала социальной и политической реальностью в ряде крупнейших современных государств, таких как США, Германия и СССР. Таким образом, считал он, намечена тенденция к замене капитализма и социализма «обществом управляющих», в котором государственные функции станут функциями специально изобретенного менеджерами политического механизма.

Менеджеры (управляющие) — это главные контролеры средств производства, и в этой своей роли они одновременно выступают и как новые собственники этих средств производства. Критики восприняли слабо аргументированное возвеличение роли менеджеров в обществе как подстановку желаемого вместо существующего (Друкер), а радикалы в лице Р. Миллса увидели в концепции Бёрнхема оживление платоновской утопии правления меньшинства, распространенной на все человечество. Однако эта концепция обрела второе дыхание в 50—60-х гг. в некоторых вариантах теории наступления постиндустриального общества, а также в элитарных истолкованиях природы политики, современной демократии и государственного управления. В этой обстановке широкое хождение получила метафора Р. Паунда «социальная инженерия».

Вместительной областью для всевозможных технократических проектов стала современная политическая и социальная прогностика. Так, американский социолог **Б. Беквит** предсказывает, что на последних стадиях политической эволюции (включая постсоциализм) демократия будет заменена правлением экспертов, точнее организациями экспертов. И это будет

более эффективное правление, нежели правление при помощи избирателей и избранников народа, поскольку эксперты более талантливы, лучше образованы и более опытны в специальных вопросах (Правление экспертов, 1972). Д. Белл, автор книги «Наступление постиндустриального общества» (1973), считает, что это становящееся общество, как общество «с высокой научной организацией», будет придавать огромное значение технократическим элементам. **Джон Кеннет Гэлбрейт,** автор монографии «Новое индустриальное состояние» (1965), объявил, что научно-академический комплекс (правительственные, университетские и частные исследовательские учреждения) находится на службе общества, а не частных потребителей. Кроме того, власть в экономике, некогда основанная на владении землей и затем перешедшая к капиталу, в настоящее время имеет своим источником и держателем «тот сплав знаний и опыта, который представляет собой **техноструктура»** предприятий и учреждений, имеющая дело с современной интеллектуальной техникой (компьютеризированная техника, системный анализ, моделирование, операциональные исследования и т. д.).

С оригинальной интерпретацией генезиса технократических начал в современных политических системах Запада выступил французский политолог и историк **Морис Дюверже.** Технократии в чистом виде, по его мнению, нигде не существует, однако после расцвета либеральной демократии (1870—1914) и затем ее кризиса (1918—1939) на Западе возникает новая форма политической организации общества и государства, которая включила в себя технократические элементы и которая сочетает их с уцелевшими остатками либеральной демократии (не утраченные полностью политические свободы, либеральная плюралистическая идеология, гуманистические культурные традиции) и с новой олигархией в лице капиталистов, техноструктуры корпораций и правительственных учреждений.

При этом капиталисты-собственники входят в состав экономически могущественной верхушки техноструктуры, которую Дюверже в отличие от Гэлбрейта и в порядке дополнения к нему именует особой политико-управляющей структурой. Она состоит из отдельных замкнутых групп «мудрецов», которые участвуют в подготовке государственных решений, вырабатываемых, как и в крупных фирмах, коллективно. Цементирующим ядром политико-управляющей техноструктуры, вокруг которого в зависимости от рода принимаемых решений собирается конгломе-

рат всех иных групп, являются министерства и высший слой чиновничества. Эта область активности именуется управленческой техноструктурой.

Другой центр активности — сфера деятельности политиков, не всегда компетентных в тех вопросах, решение которых они подкрепляют своей подписью (здесь действует политическая техноструктура). Сотрудничество в этой области настолько сплачивает воедино министров, лидеров партий, высших чиновников, экспертов и специалистов, руководителей профсоюзов и представителей «групп давления», что происходит циркуляция из одной группы в другую — аналогичная той, которую можно наблюдать в экономической техноструктуре.

Новый сложившийся тип организации государственного управления явился, по мнению Дюверже, симбиозом капиталистической плутократии и техноструктуры. Эту двойственность Дюверже передает с помощью термина «технодемократия». Технодемократическую организацию он уподобил двуликому божеству древних римлян Янусу и назвал этим же именем свой труд о генезисе и эволюции этого типа организации (Янус. Два лица Запада, 1972). Фундаментальное противоречие, присущее современному капитализму, коренится не в антагонистическом противостоянии общественного характера производства и частного способа присвоения, а в противоречии между количественным ростом капитализма и его качественной деградацией.

Преодоление этого социального несовершенства французский социолог связывает с перспективой либерального социализма, который возникает на определенной стадии общественной эволюции медленным, почти незаметным путем при максимальном использовании тех возможностей, которые технодемократические учреждения открывают в деле служения «общему интересу». Возвышение политической техноструктуры на практике обесценивает старания тех групп, которые заинтересованы в достижении эффективного управления с помощью рациональной бюрократии в ее веберовском понимании.

10. Политико-правовая идеология национал-социализма

В начале 20-х гг. прошлого столетия в Германии, потерпевшей поражение в Первой мировой войне, обремененной множеством экономических и социальных трудностей, политиче-

ских и идеологических конфликтов, возникло национал-социалистическое движение. Оно явилось своеобразным выражением того глубокого общественного кризиса, который охватил в ту пору одну из крупнейших стран Европы. Национал-социалистическое движение выступило с собственной программой преодоления трудного кризиса и развернуло борьбу за переустройство Германии на принципах национал-социализма.

С 1933 по 1945 г. немецкие национал-социалисты стояли у власти, непосредственно внедряя в государственно-правовую практику, в науку о государстве и праве исповедуемые ими принципы. Последние появились, конечно, не на пустом месте. Для них сложились известные социально-исторические предпосылки, уже имелся определенный идейный фундамент.

Экономические неурядицы, имевшие место в Германии 20-х — начала 30-х гг., дряблость тогдашних государственных структур, ожесточавшиеся политические конфликты и идеологические противоборства — все подобного рода вещи, вместе взятые, порождали в массовом мировосприятии ощущение наступившей смуты, крайне дискомфортное ощущение зыбкости социального бытия. Неудивительно, что в общественных настроениях возобладали апатия, раздражение, тревога. Наиболее глубоким и общим становилось стремление к спокойствию, устойчивому порядку.

Неодинаковыми виделись экономическая стабильность, авторитетное и твердое политическое руководство, гарантии от общественных потрясений в разных группах германского общества. Однако у многих стремление к спокойствию, устойчивости и порядку трансформировалось в требование создать «сильное государство», избавленное от таких «пороков», как «демократизм», «парламентаризм», «плюрализм» и т. п.

Тоску по «сильному государству», по всемогущей единой централизованной власти, способной достойно обеспечить «высшие интересы нации», подогревала интенсивно культивируемая реакционными деятелями, национал-социалистической пропагандой неприязнь к Веймарской системе. Исторически случилось так, что первая немецкая республика родилась в результате военного поражения Германии. В сознании большинства населения страны она так или иначе идентифицировалась с этим поражением и тем самым с нею связывались все негативные последствия войны. Потому республиканско-демократическое устройство, которое закрепляла Конституция Герма-

нии 1919 г., очень многие считали вынужденной, навязанной крайне неблагоприятными обстоятельствами формой политического устройства, со временем подлежащей демонтажу.

Особое раздражение и протесты вызывал тот факт, проистекавший из итогов Первой мировой войны, что оказались оскорбленными и униженными величие и честь Германии. Веймарский режим клеймился как «преступно бездеятельный», ничего существенного не предпринимающий для национального самоутверждения немцев, для возрождения «великой Германии».

Заметное место в тогдашнем массовом мировосприятии занимали надежды на установление «справедливости», упования на «справедливую социальную политику». Понималось, правда, «справедливое» весьма различно. Разорившиеся рантье, например, желали возвращения былого богатства, поглощенного пучиной инфляции. Ремесленники и мелкие торговцы со «справедливостью» связывали защиту от банков, трестов, универмагов, разорившиеся крестьяне — дешевые кредиты, протекционистские пошлины и высокие цены на сельскохозяйственные продукты. Для бывших буржуа, ставших рабочими, «справедливым» являлось бы возвращение к их прежнему социальному статусу. Для бывших военнослужащих — повышение пенсий и проч. Ущемленные жизнью люди жаждали благодетеля, который бы принес им «справедливость», т. е. заботливо опекал их, оберегал от ударов судьбы, не давал в обиду. **Спекулируя на жажде такой «справедливости»,** обещая ее, национал-социалистические, фашистские демагоги заработали изрядный политический капитал — доверие миллионов и миллионов немцев.

Его они сумели обрести, в частности, путем настойчивого внедрения в общественное сознание духовных ценностей, которые страшно понижали политико-правовую культуру, нравственный и интеллектуальный уровень немецкого народа. У этих ценностей были свои соответствующие истоки. Остановимся на трех из них. Первый — немецкий национализм. Он включал в себя как признание этнического (охотнее и чаще даже расового, т. е. прежде всего биологического) начала решающим фактором общественно-исторического процесса, так и идею (а равно чувство) превосходства немецкой нации над остальными нациями, народами. Этот национализм был насквозь пропитан антисемитизмом. Концепцию исконного неравенства рас, их

деления на «полноценные» и «неполноценные», идею борьбы «благородных» рас против «неполноценных» как содержания всемирной истории первым соединил с «германством» **Хьюстон С. Чемберлен** (1855-1927).

Второй идеологический источник немецкого национал-социализма — вся доморощенная доктрина национального социализма. В 1919 г. вышла в свет книга **Освальда Шпенглера** (1880—1936) «Пруссачество и социализм». Шпенглер утверждал: «Старопрусский дух и социалистический образ мыслей, ненавидящие сегодня друг друга братской ненавистью, есть фактически одно и то же».

Отличительная черта немецкого, «прусского социализма» — торжество принципа чиновничества, согласно которому буквально каждый член немецкой народной общности независимо от рода его занятий обретает и реализует статус чиновника, находящегося на службе у государства; частнособственнический уклад жизни остается неколебимым, но производство и обращение организуются посредством государства. В нем царит порядок, базирующийся на казарменной дисциплине и строгой иерархической субординации.

Непосредственно сами идеологи германского фашизма менее всего рисуют немецкий социализм как антикапиталистический строй, как антипод мира частнособственнических отношений. Для них приемлемы предпринимательство и конкуренция, всякий капитал, любая (хоть трижды частная) собственность, если они производительны, «работают» на нацию. Обличаются (да и то скорее всего лицемерно, напоказ) спекуляция и т. п., жертвами которых могут быть-де в равной мере и люди наемного труда, и работодатели. Цель немецкого социализма — ликвидация классовой борьбы, воцарение согласия между Капиталом и Трудом. Чтобы его достичь, надо всего лишь устранить отдельные дефекты в наличной экономической системе и искоренить в умах рабочих классовое мировоззрение, марксизм.

Третий идеологический источник национал-социалистических воззрений — традиция антилиберализма, издавна бытовавшая в Германии. Либеральное направление в политике и идейной жизни подвергалось там беспрерывным нападкам на протяжении всего XIX в. Сначала они шли со стороны феодальных критиков капитализма, затем их продолжили представители правоконсервативных кругов германской буржуазии.

Им было неугодно превращение верноподданного обывателя в самостоятельную личность, которая обладает всеми необходимыми правами и свободамц и потому уже более не является послушной марионеткой в руках всевластного государства. Для них свободная личность, к тому же имеющая надежные законные гарантии своей свободы, являлась подлинным бедствием Германии.

Сильной была и традиция осуждения марксизма, возникшая в Германии во второй половине XIX в. Ярость его противников, в особенности националистически ориентированных, провоцировалась, с одной стороны, интернационалистской окраской марксизма, а с другой — еврейским происхождением его творца.

«Мыслительный материал», пошедший на постройку национал-социалистической (немецко-фашистской) идеологии, вобрал в себя самые худшие (с точки зрения общечеловеческих ценностей) продукты в истории немецкой (впрочем, не одной только немецкой) духовной культуры. Никакие средства не были низкими, никакие приемы не были предосудительными для тех, кто добывал и компоновал такой материал. Опираясь на него, национал-социалисты развивали свои представления о политике, господстве, государстве и т. д.

Идейное ядро этих национал-социалистических представлений — **проект тоталитарной политической власти.** Основное его содержание составляют следующие утверждения. Тоталитарная политическая власть есть то единственное организационное устройство, которое одно интегрирует всю нацию в сплоченную целостность, наводит в ней порядок и полно представляет все ее интересы. Данная власть есть институциональная система, которая берет под свой абсолютный и непререкаемый идеологический, политический (а по возможности и экономический) контроль как все общество в целом, так и важнейшие сферы его жизнедеятельности.

В системе тоталитарной политической власти государству отводилось отнюдь не центральное, а куда более скромное место. По убеждению национал-социалистов, государство должно быть лишь одним из элементов (но вовсе не главным) германской политической общности. Она имеет тройственное членение. Ее образуют: 1) «движение» (т. е. национал-социалистическая немецкая рабочая партия); 2) «государство» (собственно государственный аппарат); 3) «народ» (т. е. немцы, сорганизо-

ванные в различные непартийные и негосударственные объединения).

В структуре германской политической общности безоговорочно приоритетной ее частью идеологами фашизма признавалась их партия — Национал-социалистическая немецкая рабочая партия (немецкая аббревиатура — НСДАП). Они считали ее объединением, собравшим под свои знамена элиту, лучших людей нации, которые в силу свойственных им качеств одни имеют исключительное право руководить страной. Подобными качествами не обязательно являются родовитость или знатность, богатство или образованность. К избранным принадлежат те, кто обладает энергией, способностью лучше других понять и воплотить требования «национального духа», кто готов идти на все ради достижения такой цели.

Какие политико-идеологические установки определяли конкретные особенности положения национал-социалистической немецкой партии внутри германской политической общности? Во-первых, ориентация на устранение с социальной арены всех политических партий и общественных группировок, кроме самой фашистской партии и подчиненных ей организаций, т. е. установка на утверждение в Германии фашистской однопартийной политической системы. Во-вторых, курс на превращение фашистской партии в монопольного обладателя публично-властных прерогатив и в институт, осуществляющий монопольное идеологическое господство. В-третьих, линия на установление безраздельного контроля фашистской партии над государством и лишение последнего роли самостоятельного политического фактора.

Диктат нацистской партии над государством предлагалось обеспечить с помощью ряда средств. В особенности упор делался на «унификацию» партии и государства. Точнее говоря, на срастание нацистской партии с государством и на осуществление этой партией полновластного руководства им. Конкретно под «унификацией» понималось проведение комплекса определенных практических мер. Укажем некоторые из них. Назначение на все мало-мальски заметные государственные посты исключительно членов нацистской партии. Принадлежность к ней — первая и важнейшая привилегия при занятии государственной должности. Сосредоточение на самом верху политической пирамиды государственной и центральной партийной власти в одних и тех же руках. Узаконение самим государством

повсеместного партийного контроля над всеми государственными органами, их кадрами и деятельностью. Передача государственных функций органам нацистской партии. Слияние родственных, «однопрофильных» государственных и партийных формирований. Установление государственной платы (подобно жалованью чиновникам) партийным функционерам, которые занимаются собственно партийно-организационной и агитационно-разъяснительной работой.

Одновременно подчеркивалась также потребность и в сохранении немалого числа внешних, сугубо институциональных различий между партией и государством. Мнение об удержании названных различий базировалось на той посылке, что организационное, формальное несовпадение партии и государства соответствует глубокой исторической традиции (отход от которой принесет больше издержек, чем дивидендов) и является по прагматически-политическим мотивам целесообразным.

Фашистско-партийному государству, по мысли его конструкторов, подлежало стать (и оно стало!) полной противоположностью демократически-правового государства, которое они отвергали как противное природе германской нации установление. Что не устраивало их в этом типе государства? Отсутствие в нем режима личного господства и носителя принципов подлинной государственности. Вызывали неприязнь нормальное состояние общества в качестве предпосылки правового государства и легальность, якобы заменившая собой справедливость. Отталкивали парламентаризм и многопартийная система, плюрализм политических сил и их влияние на государство, равенство всех перед законом и судом.

Идеалом же рисовалось государство, в котором покончено с демократией, преодолены индивидуализм и раздробленность буржуазного общества. Такое государство должно было сложиться на расовой основе и структурироваться по сословиям, сотрудничающим во имя высших интересов нации. В нем нет места гражданам, там все — подданные, которые обязаны служить государству и исполнять его приказы. В этом государстве торжествует постулат: решения (веления) сверху вниз, ответственность снизу вверх.

Шельмование концепции демократического правового государства, в котором приоритетными ценностями признаются личные свободы индивида, гарантии их осуществления, не помешало нацистским идеологам на свой лад воспользоваться ка-

тегорией «правовое государство». Если Веймарская республика была, с их точки зрения, «формальным» правовым государством, то повергший эту республику национал-социалистический «третий рейх» возник как «материальное правовое государство». «Материальное», ибо опиралось не на право, толкуемое в легалистском смысле, а на право силы, вернее просто на физическую силу.

Руководство таким государством должно было осуществляться (либо уже осуществлялось) исключительно вождем (фюрером) — Гитлером. Постулат о необходимости именно такого политического руководства государством, движением, народом, или **«фюрер-принцип»,** также **входит в ядро фашистской идеологии.**

Ее приверженцы видят в вождизме (Гитлер — олицетворение верховного вождя) естественное следствие и завершение иерархического построения всякой расовой социально-политической общности. Для них вождизм — наилучшая форма организации власти, упорядочения властных отношений. Вождистская система предполагает на каждой ступени партийной и государственной иерархии соответствующего назначенного чиновника — начальника, который самолично и правильно решает все, отнесенное к его компетенции. Свою власть он получает от вышестоящего начальствующего лица, от него полностью зависит и непосредственно перед ним отвечает. Никакие представительные учреждения, тем более «низы», не могут вмешиваться в прерогативы и деятельность начальствующих лиц (т. е. «фюреров» разных рангов).

На вершине всей иерархической пирамиды стоит одна фигура — фюрер, вождь. По фашистским понятиям, фюрер уникален, он лучший из лучших: он самый одаренный и доблестный из всех своих современников. В нем воплощаются судьбы народа. В его руках сходятся нити организации иерархического государства и единства жизни нации. Фюрер неприкасаем, стоит выше всякой критики. То, что он говорит, — всегда истинно, ему неведомы ошибки, заблуждения, и он всегда неизменно прав. Вождь фактически обожествлен. «Фюрер-принцип» выступает синонимом безудержного культа вождя.

Фюрер персонифицирует волю народа, точно выражает его расовый дух. Поэтому авторитет его непререкаем, власть безгранична. Она носит по преимуществу (в плане обоснования) мистический и личностный характер. Вождь — харизматиче-

ский лидер. Беспрекословное выполнение приказов фюрера или приказов подчиненной ему касты фюреров меньшего калибра и есть осуществление чаяний народа. Между фюрером и народом нет (и быть не может) каких-либо посредников. Вождь и народ едины. Никакие представительные учреждения не в состоянии выражать общенародные интересы. На это способен только фюрер. Посему никто не должен хоть в малейшей степени ограничивать его власть, его служение идее народа.

Субстратом государственности выступает «народ», «народная общность». **Нацисты уверяли, будто «народ» для них — основополагающая ценность.** В государстве он, будучи первичным, изначальным образованием, обретает официальную организационную форму своего бытия. Категорией «народ» (и различными производными от этой категории словосочетаниями) перенасыщены тексты нацистских идеологов. В повышенном внимании к такому феномену, как народ, нет ничего предосудительного, порочного. Но сугубо ущербна, демагогически лжива его национал-социалистическая трактовка.

Зиждется она на нескольких посылках. Во-первых, на махрово расистском убеждении, что немецкий народ есть общность людей, объединенных главным образом одной кровью. Постоянство, неизменность этой крови обеспечивает континуитет и вечность немецкого народа. Сохранение биологической чистоты крови («арийской», «нордической» и т. п.) составляет едва ли не наивысшую национальную цель. Во-вторых, на признании «закона целого», согласно которому «народная общность» как органическое целое не просто большая по своим внешним размерам величина, но и величина бесконечно более важная, чем сами по себе составляющие ее члены; они значимы лишь как неотъемлемые частички этого громадного целого. В-третьих, на представлении о монолитности немецкого народа, притом не только расово-биологической, но также политической, правовой, мировоззренческой.

Наряду с «фюрер-принципом» категория «народ», подвергнутая нацистской обработке, предназначалась для искоренения теории и практики демократического правового государства. С ее помощью старались, в частности, опрокинуть один из устоев либерализма: взгляд на свободного независимого индивида как на ценность приоритетную в нормальном государственно-организованном обществе. Нацистское кредо было радикально иным, прямо противоположным: «Ты — ничто, твой народ — все!»

Народ становился неким боготворимым сверх-Я, инстанцией, которая определяет человеческое существование вообще, детерминирует все деяния людей. Дабы покончить со свободной автономной личностью, растворить гражданина в безликой унифицированной массе «народной общности», пропагандировалось то мнение, что отдельно взятый человек принадлежит в первую очередь не самому себе, а своему народу, ибо от него он получает жизнь и место в социальной жизни. Распространяя столь превратное мнение, нацистская пропаганда создавала миф об устранении в «третьем рейхе» дифференциации «народной общности» на гражданское общество и государство, об отсутствии при нацистском строе противостояния личности государству.

Индивид, заключенный в железные тиски «народной общности», лишен пространства своей автономной жизнедеятельности, гарантированного от произвольного вторжения партии и государства. Такое пространство исчезло, как исчез и свободный гражданин. Его заменил преданный член «народной общности», совершенно всем ей обязанный и полностью ей подчиненный. Он существует ради нее. Его ничуть не заботит защита и реализация собственных прав и свобод. Он озадачен лишь тем, чтобы содействовать сохранению и преуспеванию народа как целостности.

Согласно нацистскому канону, **истинный немец, «народный товарищ», повязан непреходящей ответственностью перед германской нацией.** Ответственность эта выражается в самых разных формах, и от нее он никак не может уклониться, ибо по природе своей — вечный должник «народной общности», государства. Зато государство ничего не должно ему; перед ним и ему подобными оно никакой ответственности не несет.

С проникновением нацистских идей в германскую юриспруденцию она стала радикально меняться и быстро утрачивать черты профессионального научно-правового знания, приходить в упадок. Национал-социалистски ориентированные авторы яростно атаковали мировоззренческие устои традиционной европейской теории права: рациональное мышление, искусство аргументации, открытость критике, толерантность, отсутствие национальных барьеров и т. п. В борьбе с этими устоями на первый план выдвигались такие вещи, как вера в фюрера, здоровая народная сентиментальность, дух «крови и почвы», предубеждения разного рода, иррационализм, мистика и проч.

Своей собственной логически цельной теоретико-правовой системы германский фашизм не создал. Термин «право», конечно, употреблялся. Но в качественно ином, нежели ранее, смысле. Антиюридизм нацистских правоведов выражал себя по-всякому. В частности, через отрицание ими «нормативной юриспруденции», правового позитивизма как учения сугубо формалистического, наднационального, игнорирующего «материальные» слагаемые права: «справедливость», «народность» и др. Под сурдинку неприятия правового позитивизма вообще отвергались понятия «личность», «субъект нрава», «правовое достояние», «интерес», «правомерность», «правоспособность». Субъективное право в новую эпоху (т. е. при нацистском режиме) объявляется вообще несуществующим. Его нет, поскольку немцы, «народные товарищи», имеют лишь обязанности, которые во сто крат важнее каких-либо правомочий.

На базе такого нигилизма ничего сколько-нибудь стоящего, конструктивного в области науки права сделать нельзя. Оттого и набор высказываний нацистских деятелей о праве почти целиком состоит из пустых формул и банальностей, чей юридико-содержательный смысл почти невозможно уловить. Немногое можно узнать о своеобразии правопонимания тех, например, кто усматривает сущность и задачи права в согласии чувств и воли всех «товарищей по праву», кто квалифицирует право в качестве внешней оболочки, способной иметь какое угодно внутреннее наполнение, кто оценивает римское право как холодное и индивидуалистическое и кто фактически не идет дальше приведенных и аналогичных им нелепостей.

В чем же все-таки заключается специфика национал-социалистического правопонимания? **Признание правообразующим фактором,** почвой права расы, **национального** духа. Заявление, что нет никакого индивидуального, принадлежащего личности «прирожденного права», а существует лишь народно-расовое, детерминируемое расой право. «Право есть то, что арийцы определяют как «право». Измышление зависимости природы права от биологической материи особого рода (расы), от воли людей («арийцев»), скроенных из подобной материи, понадобилось «для научного» обоснования концепции «особого права», расхожей среди нацистских правоведов. Их рассуждения на эту тему, быть может, как никакие другие обнаруживают катастрофический (и страшный по своим практическим последствиям) разрыв нацистской юриспруденции с основополагающими на-

чалами права, в частности с таким исходным, как правовое равенство, равенство всех перед законом.

Провозглашенная нацистами максима: **право есть продукт расы,** и потому им могут обладать, быть его носителями только субъекты, по крови принадлежащие к этой расе, нации, «народной общности», — логически обосновывала тезис, весьма близкий ей по сути. Этот тезис гласил: полноценными субъектами расово-народного права (а иного «третий рейх» не признавал) выступают лишь члены «народной общности», «народные товарищи». Отбрасывалось и предавалось забвению универсальное, всеобщее правовое равенство. Взамен него насаждалось особенное, «расовое» («народное») равенство, из-за которого за пределами правового общения оказывались значительные группы граждан «неарийской» крови.

Нацистские правоведы, взявшие на вооружение «фюрер-принцип», видели в вожде единоличного творца права. Потому они держались такой позиции: вопрос о том, что является правом либо неправом, зависит исключительно от ответа (решения) фюрера, ибо он — единственный источник права германской нации. По их мнению, фюрер, вынося соответствующие решения относительно права, формулирует «народные законы жизни», которые не подчиняются каким-либо абстрактным правовым постулатам. «Все, что полезно народу, есть право; все, что ему вредит, — не право». Здесь отчетливо выражена еще одна характерная черта нацистской трактовки права — прямая постановка его на службу политической конъюнктуре, политической целесообразности.

Втеснив в общественное сознание (в том числе в юридическую теорию) свое антинаучное, иррационалистическое правопонимание, национал-социалисты одновременно поставили крест и на правосудии как таковом. Прежде всего они лишили судебную власть подобающей ей самостоятельности, независимости. Имперское министерство юстиции установило полный контроль за деятельностью судов, связанной с вынесением решений и приговоров. Фюрер присвоил себе прерогативы не только верховного судьи. Принцип «нет наказания без закона» был заменен постулатом «нет преступления без наказания». И это при том, что многие составы преступлений нарочито формулировались крайне расплывчато; таким образом открывался простор для произвола судей, в подавляющем своем большинстве раболепно служивших гитлеровскому режиму.

Фашистские идеологи выдвигали тезис, согласно которому преступное поведение, даже не подпадающее под признаки указанных в законе преступлений, должно наказываться, коль скоро будет сочтено оно «наказуемым в соответствии со здравым смыслом народа». Судьям предписывалось при принятии решений «в меньшей степени исходить из закона и в большей из принципиальной идеи, что правонарушитель должен быть удален из общества». Сокрушение нацистами правосудия явилось закономерным итогом порочности их идеологии и политики.

Национал-социализм в Германии (немецкий фашизм) был и, пожалуй, остается наиболее агрессивной формой национал-социалистической идеологии. Но она, как показывает исторический опыт, может существовать и утверждаться также в других ипостасях, может мимикрировать, завлекать людей иными лозунгами и обещаниями. Однако во всех случаях ее распространение и упрочение смертельно опасно для цивилизации. Необходимо ясно представлять себе бесчеловечную суть и проявления фашизма самых различных окрасок, чтобы противостоять ему и одерживать над ним верх.

11. Концепции неоконсерватизма

Неоконсерватизм в силу необычайной вариабельности самого консерватизма более труден для распознавания, чем старый консерватизм эпохи Просвещения и французской революции. Периодически ярлык «консервативный» применяется к религиозным фундаменталистам, а также к популистам правого толка, в том числе к фашистам или защитникам неких вековых ценностей. История консерватизма побуждает к более тонкому различению его вариаций в зависимости от его позиций в идейной конфронтации конкретного периода. С этим обстоятельством считаются и сами представители консервативной мысли.

По их мнению, традиционное разделение общественных сил и движений на прогрессивные и реакционные, левые и правые, ведущие свое происхождение еще со времен французской революции, сегодня утрачивают свою значимость. В результате некоторые понятия, такие как «прогрессивный», «консервативный» и даже «социалистический», стали растяжимыми и аморфными. Склонный к консерватизму немецкий философ-

неогегельянец **Гюнтер Рормозер** заявляет, что «во все времена он оставался чуть ли не единственным человеком в ФРГ, который говорил, что если где-либо в мире и осуществлен социализм без утопий и без эсхатологии, а реально, то именно в этой стране». Сходную позицию занимает философ либерально-консервативного направления **Герман Люббе,** который считает, что «при том уровне развития, которого достигло индустриальное общество, консерватизм, либерализм и социализм существенно утрачивают потенциал своего профилирования в качестве отдельных политических партий», т. е. ни одна современная партия не может выступать в исключительной роли борца за либерализм, за социализм или за консерватизм. С аналогичных позиций воспринимается и смысл понятия «прогрессивный».

Социализм в его нацистском (национал-социалистическом) и большевистском (интернационалистическом) воплощениях пытался, как известно, опереться на старую, как человечество, концепцию справедливости. Однако современный социализм в любом его варианте так и не находит ни подходящих средств, ни верного метода для осуществления искомой справедливости. В какой-то мере идея справедливости присутствует и в консервативной традиции, однако с ее воплощением в отчетливой традиции и в устойчивых долговечных институтах дело обстоит не так надежно. И уж явно поспешной, с точки зрения консерваторов, выглядит объявление о том, что вместе с социализмом можно распрощаться не только с его справедливостью, но и отпраздновать окончательную победу, одержанную якобы либерализмом, который отличает сегодня сочетание индивидуализма, гедонизма и либертаризма. Это обобщение на деле выглядит лишь очередной иллюзией осуществления долговременной фундаментальной ориентации. Духовная ситуация в современном обществе такова, что консерватизм с его возвеличением ценностей семьи, коллективной морали, иерархизированной государственной власти, традиции и авторитета действительно пребывает в состоянии упадка. Но в сходной ситуации оказались и либеральные ценности индивидуальной свободы, которые подвержены разрушительному влиянию и всяческому принижению обстановкой беспредельного потребительского гедонизма и обезличенного эгалитаризма пополам с конформизмом в условиях современного непомерно технизированного массового общества. В такой ситуации реальный прогресс может быть результатом действия двух сил: реформаторских усилий в

духе и в традиции либертаризма и в одновременной разумной их коррекции с позиций консерватизма.

Для новейшего консерватизма, как и для предшествовавших ему консервативных концепций, характерно спорадическое возобновление некоторых позиций, тем, аргументов. Например, скептического отношения к эффективности писаных конституций в их сопоставлении с неформальными и унаследованными нормами и нравами общества, образующими «реальную» конституцию, либо акцента на важной роли семьи в социализации индивида с одновременным признанием важности разделения труда и забот между мужчиной и женщиной с учетом их половозрастной принадлежности. Традиционным остается оправдание неравенства и признание позитивной роли элитарного меньшинства в делах не только политических, но также культурных и экономических. Фундаментальным считается также обеспечение безопасности в пользовании собственностью, что образует первейшую функцию политического порядка. Отсюда важность государства как верховного гаранта собственности, порядка, национальной обороны (К. Шмитт) и, следовательно, потребности в упрочении политической власти как таковой. Представители умеренно консервативной позиции в этих вопросах пытаются найти оправдание бесконфликтному и плодотворному сосуществованию либерального государства и рыночной экономики с полезными с точки зрения социализации институтами семьи и религии (Хайек). В области международных отношений консерваторы считают неизбежным применение насилия.

В области непосредственно правовой жизни и культуры консерватизм делает акцент на особую стабилизирующую роль обычаев и лишь частично — на роль законов, а также на государственное сплочение в условиях монархии — в противоположность демократии или республике. В XX столетии господствующими были прогрессистские либо реакционные идеологии — либерализм и социализм противостояли анархизму, фашизму, национал-социализму и т. д. Консерватизм пребывал в тени этих больших диагностических концепций переходной эпохи от традиционности к современности и постсовременности.

• **Карл Шмитт** (1888—1985), немецкий правовед и политолог, занимает промежуточную позицию между традиционным и радикальным консерватором, в особенности когда он отстаивает

желательность увеличения государственного вмешательства в политическую жизнь и видит в том надежную гарантию защиты собственности и порядка. Он современник Веймарской республики, ставший проницательным аналитиком и истолкователем ее политических и правовых институтов, особенно в период послевоенного десятилетия, экономической депрессии и возвышения нацизма. Обратившись к анализу парламентаризма вообще и германского в особенности, он констатировал, что аргументация в пользу представительного парламентского правления, выдвинутая либералами XIX в., основывалась на рациональной вере в то, что открытые дискуссии в среде народных избранников будут склонять парламент к выбору в пользу публичного блага. Однако **современная политическая деятельность базируется на деятельности дисциплинированных, организованных партий, которые стремятся заручиться голосами избирателей при помощи пропагандистского обращения к их чувствам и экономическим эгоистическим интересам. В** результате парламентарии оказываются связанными партийной дисциплиной и уже не в состоянии принимать решения на основе рационального обсуждения проблематики общего блага. Решения отныне принимаются не в парламенте, а в комитетах и «за закрытыми дверями» и принимаются одними лидерами партийных фракций.

В цикле работ 1928—1931 гг., завершившихся трактатом «Защитник конституции», Шмитт развил эту аргументацию и провел мысль о том, что конституция Веймарской республики основывается на социальных и политических взглядах и предпочтениях предшествующего века и потому совершенно неприменима к современной обстановке. Своеобразие переживаемого исторического периода обусловлено особой природой германских политических партий и своеобразием взаимоотношений между политикой и экономикой в республике. Большинство партий представляют собой всего лишь политические ассоциации, которые обслуживают весьма специфические цели и задачи. Так, католики, социал-демократы, коммунисты и позднее национал-социалисты помимо партийной организации имеют также свои газеты, свои профсоюзы, культурные ассоциации, молодежные объединения и даже полувоенные организации. Для тех, кто принадлежит к перечисленным субкультурам, голосование выглядит менее всего неким выбором, но лишь подтверждением своей культурной (субкультурной) при-

надлежности. Вдобавок к этому существуют самые тесные узы между такими специфическими политическими партиями и соответствующими заинтересованными группами — союзами работников наемного труда, аграрными объединениями, ассоциациями лавочников и промышленным лобби. Однако самой опасной тенденцией, согласно Шмитту, следует считать угрозу перемещения экономических конфликтов в сферу государства, и это особенно заметно в попытках увеличивать заработную плату чисто политическими средствами. Это сопровождается увеличением неоправданных ожиданий, адресованных политическим институтам как таковым.

Главным выводом «Защитника конституции» стал следующий: поскольку Веймарская государственная система стала подчиняться плюральным (множественным) социальным интересам общества (экономическим, религиозным, политическим), это лишает государство его единства и суверенности. И как следствие, такое государство становится «тотальным государством», усиленно побуждаемым политически организованными социальными интересами к интервенции во все новые социальные области. В итоге становится неизбежной огромная роль государства в экономике. И хотя существующая законодательная власть по изложенным выше причинам не в состоянии отвечать потребностям новой исторической обстановки, Шмитт все же склонялся к тому, что необходимо создать более сильный и независимый парламент. Его институционным центром должен стать президент, правящий через посредство бюрократии и при поддержке армии.

Сильная авторитетная власть — это необходимое условие деполитизации и человеческого существования в условиях «тотального государства», которое есть следствие демократии. Дело в том, что исходный рационализм легальности уже открыто превращен в свою противоположность. Если большинство может произвольно — только потому что оно образует большинство — распоряжаться параметрами легальности и нелегальности, то оно может объявить о нелегальности прежде всего своих внутриполитических конкурентов. Кто имеет, скажем, 51%, тот может остальные 49% законным образом сделать нелегальными. «Он может законным образом закрыть за собой дверь легальности, через которую он прошел, и обходиться с партийно-политическим противником, — который, возможно, будет бить са-

погом в закрытую дверь, — как с обыкновенным преступником» (Легальность и легитимность, 1932).

Шмитт пережил множество политических и институциональных перемен в жизни страны и своей собственной. Во время нацистского режима он вступил с ним в сотрудничество, продолжая преподавательскую и консультационную работу, но затем был обвинен в «неискренности» и приспособленчестве и отлучен. В академических кругах особенно ценились и продолжают цениться его глубокие познания в европейской политической и правовой мысли, а некоторые обобщения и выводы из его аналитических исследований используются не только консерваторами, но также либералами и социалистами.

Фридрих фон Хайек (1899—1992) — относится к числу философов неолиберального консервативного течения, вынужденного в новых исторических условиях полемизировать не только с крайностями индивидуалистического или демократического либерализма, но также с теорией и практикой современного социализма. Он родился в Австрии, но все свои основные политико-философские и иные работы опубликовал на английском языке, из которых самой фундаментальной стала «Конституция свободы» (1960). В 1974 г. был удостоен Нобелевской премии в области экономики.

Самым характерным в его правовых и политических ориентациях стал антиэтатизм как отрицание планово-централизованного государственного вмешательства в экономику и политику. Во всем остальном он почти всецело разделял идеи и ценности индивидуальной свободы, господства права, свободного рынка и правового государства.

Существенно также его стремление выявить взаимосвязи экономики и права, сходство их регулятивных средств и т. д. Один из самых распространенных упреков в адрес конкуренции, замечает он в этой связи, состоит в том, что она «слепа». В этой связи он напоминает, что у древних слепота была атрибутом богини правосудия. «И хотя у конкуренции и правосудия, быть может, и не найдется других общих черт, но одно не вызывает сомнений: они действуют, не взирая на лица. Это значит, что невозможно предсказать, кто обретет удачу, а кого постигнет разочарование, что награды и взыскания не распределяются в соответствии с чьими-то представлениями о достоинствах и недостатках конкретных людей, так как нельзя заранее сказать, принимая закон, выиграет или проиграет конкрет-

ный человек в результате его применения. И это тем более верно, что в условиях конкуренции удача и случай оказываются порой не менее важными в судьбе конкретного человека, чем его личные качества, такие как мастерство или дар предвидения» (Дорога к рабству, 1944).

Главным и определяющим в его конструкциях права и государства стало истолкование особенностей роли и типа порядка, возникающего в результате свободного обмена товарами и услугами в обществе с рыночной экономикой. Сам Хайек считал себя продолжателем традиции Д. Юма в этих вопросах, однако в истолковании правовых и политических правил, получающих вид **правил справедливости** *(the rules ofjustice),* он в большей мере, чем его давний предшественник, озабочен необходимостью выработки приемов и **средств жесткой подконтрольности** процесса осуществления политической власти.

Его правила политической справедливости в этом смысле подразумевают использование очень жестких лимитов, накладываемых на осуществляемую легитимную политическую регуляцию. Расходясь с авторами «командной теории права» (Гоббс, Бентам, Остин, Кельзен и др.), Хайек отмечал, что их манера размышлений на тему права накладывает нездоровый отпечаток на теорию и практику современной демократической политики. Их главная неудача в том, что они считают возможным создание порядка путем команд со стороны верховных политических властителей, причем неважно, кто они — монархические суверены или демократически выбранные суверенные законодательные собрания. Хотя некоторые разновидности порядка действительно невозможно обеспечить без опоры на командную систему законотворчества, однако невозможно при этом считать ее ни эффективной, ни в целом выгодной или морально приемлемой. Все попытки создать порядок путем команд суверена ведут к созданию угнетательских режимов, наподобие Гоббсова Левиафана-государства или же коммунистических государств в России и странах Восточной Европы.

Однако на этой констатации Хайек не останавливается и привлекает внимание к тем опасностям, которые прячутся за более привлекательным фасадом западных государственных организаций всеобщего благосостояния, где тоже осуществляется угнетение подданных — в большей или меньшей степени. Здесь оно, как и в других случаях социального конструктивизма, вле-

чет за собой сдерживание технологического и материального развития, однако здесь же действуют процессы спонтанного экспериментаторства, которые являются ключевыми для человеческого прогресса. С учетом этого обстоятельства Хайек утверждал, что так называемое социальное государство точнее называть **«благодетельной деспотией».** Позитивный потенциал демократии (мирный характер разрешения конфликтов, гарантии личной свободы, более верное понимание задач общественной жизни, политическое воспитание большинства и др.) в данном случае не является достаточным и может быть сведен к минимуму правящим большинством.

Разработанная Хайеком концепция «господства правил справедливости» нацелена на исправление произошедших на его глазах искажений идеи «господства права» под влиянием командной теории права. Если в прошлом эта концепция законного правления использовалась в нарушение интересов членов общества в условиях монархической или аристократической формы правления, то в современном мире этим интересам угрожает использование этой же концепции в условиях демократических форм правительственной власти. Происходит это вследствие того, что такие формы власти обеспечивают возможности для более предприимчивых и одновременно ограниченных в своей ответственности секторов общества осуществлять власть такими способами, которые игнорируют интересы других членов данного сообщества. Против этого и направлено положение Хайека о том, что законы должны считаться легитимными лишь в том случае, когда они принимают форму «правил справедливости».

12. Концепции возрожденного естественного права

Прозвучавшие уже в начале XX в. на разных европейских языках, включая и русский, призывы к «возрождению естественного права» выражали недовольство господством позитивизма в юриспруденции. Действительное возрождение естественного права, его бурный «ренессанс» на Западе пришелся на первые десять—пятнадцать лет после Второй мировой войны. Именно в это время формировались новые представления о естественном праве, заметно обновлялись старые и складывались новые естественноправовые концепции.

Возрождение естественного права было по сути дела ренессансом антипозитивистского правопонимания в целом. Содержательная новизна правопонимания, в той или иной мере и форме присущая различным концепциям послевоенного возрожденного естественного права, связана прежде всего с **антитоталитаристской трактовкой права.** Речь при этом шла не о возврате к старому, а о радикально новом переосмыслении всего комплекса традиционной естественноправовой тематики (включая проблемы соотношения естественного и позитивного права) с учетом качественно новых знаний о судьбах, смысле и значении права в условиях совершенно новой социально-исторической ситуации — при тоталитаризме (фашистском, нацистском, большевистском).

В этом новом контексте традиционная модель противопоставления естественного и позитивного права наполнялась новым содержанием и стала широко использоваться в качестве исходной правовой основы для критического анализа антиправовой идеологии и практики тоталитаризма и присущего ему правонарушающего законодательства. Юридический позитивизм обвинялся в том, что своей теоретической легитимацией любого властного произвола в качестве права он содействовал отрицанию объективных ценностей права и утверждению узаконенного бесправия при тоталитаризме.

Возрождающееся естественное право выступало в тех условиях как объединяющее начало и общая платформа для всех противников юридического позитивизма. Причем каждое из многочисленных направлений антипозитивистской правовой мысли развивало свое представление о естественном праве, его истоках, смысле и т. д.

Для возрожденного естественного права характерен заметный поворот к реальным и конкретным аспектам правовой практики, свидетельствующий о чуткости естественноправовой мысли к актуальным проблемам действительности и способности предложить свои ответы и решения, в которых традиционная ориентация на апробированные ценности гибко сочетается с новейшими потребностями и ожиданиями, с духом времени.

В рамках теологических учений в целом явно превалируют неотомистские (католические) концепции естественного права.

Один из крупных представителей **неотомизма** XX в. французский богослов **Жак Маритен** (1882—1973), профессор католиче-

ского университета в Вашингтоне, развивал персоналистскую концепцию естественного права. Согласно этой концепции, естественное право изначально вложено в природу человека вечным законом, который трактовался уже Фомой Аквинским как источник всех остальных законов и всеобщий закон мироздания, непосредственным проявлением которого является естественный закон. Здесь же, в естественном законе, исходящем от вечного закона, коренятся, по концепции Маритена, права человека как естественноправовое признание **достоинства человеческой личности**.

Естественное право Маритен определяет как идеальный порядок человеческих действий, которому как божественно-разумному образцу (модели) должны соответствовать позитивное право и его применение на практике. При этом Маритен, ссылаясь на невозможность абсолютного познания естественного права, таящегося в глубине человеческого сердца, предупреждает против отождествления естественного права с той или иной концепцией (неизбежно ограниченной и относительной) его понимания и против попыток выражения принципов иерархической системы естественноправовых ценностей в виде некоего кодекса позитивированных норм.

Концепцию вечного и неизменного естественного права, от которого зависят и из которого происходят все человеческие правила, предписания и установления, включая позитивное право и мораль, отстаивал бельгийский неотомист **Жан Дабен.** Естественное право трактуется им как основание позитивного права, но его влияние на позитивное право опосредуется через мораль. Вечность и неизменность естественноправовых предписаний обусловлена их источником — вечностью и неизменностью природы человека, которая проявляется в человеческих склонностях и влечениях.

Австрийский неотомист **Йоханнес Месснер** (1891—1984) выступал за исследование естественного права в духе «традиционной естественноправовой этики», которая восходит к Платону и Аристотелю и была развита дальше Августином и другими теологами. Эта линия развития традиционного естественноправового учения, по оценке Месснера, особо значима в современную эпоху «кризиса этики» для ответа на фундаментальные вопросы человеческого существования.

В естественноправовой антропологии Месснера всеобщность требований естественного закона трактуется как внутрен-

нее свойство самой человеческой природы. Естественный закон — это «внутренне присущий природе человека и обязывающий его самоопределение способ действия для достижения поведения, требуемого действительностью человеческого бытия». Среди априорно постигаемых правовых принципов, которые выражают смысл «неизменного естественного права» и вместе с тем обозначают направления к его применению и конкретизации, Месснер выделяет **основной (главный) принцип** («поступай справедливо, избегай несправедливости»), из которого затем выводятся **«первичные элементарные принципы»,** требующие соблюдения меры, мира, честности, внешнего порядка и т. д., и **«вторичные элементарные принципы»,** отвергающие ложь, воровство и т. д. как зло.

«Нравственная ответственность» рассматривается Месснером как «связующее понятие, которое ведет от нравственности к праву», которое определяется им как **«минимум нравственности, необходимый для существования общества».**

Характеризуя **«видовое своеобразие права»,** Месснер писал: «Право отличается от нравственности в четырех отношениях: оно касается, во-первых, — лишь внешних способов поведения в общественной жизни; во-вторых, — содержательно определенных обязанностей; в-третьих, оно уполномочивает к принуждению требуемого поведения; в-четвертых, уполномочивает к принятию обществом норм с целью установления правовой безопасности».

Хотя «уполномочивание к применению принуждения» — это, по Месснеру, и «существенная составная часть права, но не единственная его сущность». В этой связи он солидаризируется с гегелевским подходом (принуждение — не основополагающая сущность права, а средство восстановления нарушенного права) и критикует «теории принуждения индивидуалистических и коллективистских направлений позитивистской философии права, которые полностью отождествляют право с государственной системой принудительных норм».

Для непосредственного нравственно-правового сознания человека очевидно, утверждал Месснер, что, во-первых, право есть право, даже если отсутствует возможность к принуждению его действия, и, во-вторых, что каждое право включает в себя правопритязание на принуждение к определенному поведению. «Оба этих принципа, — писал он, — относятся к *априориям человеческого правосознания.* Сущность и достоинство права не

связаны с возможностью его осуществления физической силой. На такой основе держится заблуждение, согласно которому естественное право не имеет сущности права потому, что никакая физическая сила не обеспечивает признание его основных положений». Закон должен соответствовать нравственной сущности права и «экзистенциальным целям человека». «Поэтому, — подчеркивал Месснер, — естественноправовое учение всегда твердо придерживалось того, что правоустанавливающая власть в той мере, в какой она противоречит этим целям, является узурпированной; она лишена действительных правовых основ».

Согласно концепции неотомиста **Альберта Ауэра,** «естественное право — это вопрос *философской антропологии,* рассматривающей человека в его метафизическом человеческом достоинстве». Поясняя соотношение традиций и современности в юснатурализме, он писал: «Выражение «современное естественное право» не может касаться *содержания основных аксиом,* но должно относиться лишь к материи их применения. Собственно естественное право (в его правонесущих основах) должно оставаться тем же самым в своих *теоретико-философских аксиомах* и лишь по-новому засиять в своей новой материи». Наше понимание основных принципов естественного права может углубиться и конкретизироваться, но они сами остаются неизменными. «Также и в будущем — в любой хозяйственной и политической ситуации — все государственно-политические, социальные и хозяйственные расхождения будут выправляться с помощью вечно действующего метафизического естественного права».

Плюрализм вариантов царит и внутри **неопротестантского направления трактовки естественного права.** Одни авторы (К. Барт, Эрнст Вольф, Эрик Вольф, Х. Домбоис, Ф. Хорст и др.) в своих представлениях об источнике и способе обоснования естественного права непосредственно апеллируют к божественному праву и религиозной вере. Другие авторы (Э. Брунер, Ж. Эллюль и др.), дистанцируясь от непосредственного божественного первоисточника естественного права, трактуют его как некоторую производную форму проявления и бытия божьей воли, намерения, мысли — в виде божественно сотворенного порядка природы, который как образец должен иметь нормативное значение для справедливых человеческих установлений.

Наиболее выразительно идеи неопротестантского направления представлены в тех концепциях, в которых естественное право трактуется как **вопрос веры** (Х. Домбоис, Эрнст **Вольф** и др.). **В** других концепциях естественное право трактуется как нормативно-правовое преломление и выражение соответствующих библейских текстов (например, интерпретация Ф. Хорстом Ветхого Завета в духе конституционного акта) или заповедей (трансформация новозаветной «любви к ближнему» в **«право** ближнего» в концепции **Эрика Вольфа).**

Характерным примером светской концепции автономного естественного права является подход **Г. Райнера,** согласно которому наиболее точным выражением всеобщего принципа естественного права является формула: «каждому **свое». В** этой связи он присоединяется к трактовке данного принципа известным представителем возрожденного естественного права **Г. А. Ромменом,** который в работе «Вечное возвращение естественного права» (1947) писал: «К содержанию естественного права принадлежат как очевидные принципы собственно лишь две нормы: *делать справедливое, избегать несправедливое,* а также старое почтенное правило: *каждому свое*».

В духе принципа «каждому свое» Райнер подчеркивает, что **первоначальное «свое» для каждого человека есть его** тело, на уважение (и признание) которого со стороны всех других человек имеет основополагающее право. «Принадлежности тела к сущности человека, — писал он, — уже достаточно для того, чтобы отсюда вывести *фудаментальнейшие естественные права человека*». В качестве таких прав он называет право человека на собственную жизнь, на неприкосновенность и невредимость собственного тела и его частей (членов), на телесную свободу, а также право на собственность (для поддержки жизни тела), которое, согласно Райнеру, по меньшей мере частично основано на владении телом и вытекающих отсюда фундаментальных правах человека. К естественным правам, относящимся к духовной стороне человеческого бытия, он относит право на честь, добрую репутацию, доброе имя.

В целом идеи и концепции возрожденного естественного права оказали заметное влияние на закрепление после Второй мировой войны в международных документах, а затем и в национальных конституциях основных прирожденных и неотчуждаемых прав и свобод человека в качестве высшей ценности.

13. Неопозитивистская аналитическая юриспруденция

Нормативистское учение о праве Г. Кельзена. Учение известного австрийского юриста **Ганса Кельзена** (1881 — 1973) представляет собой неопозитивистскую теорию позитивного права. Критикуя традиционное правоведение XIX—XX вв. и аттестуя свое учение как строгую и последовательную науку о праве, Кельзен в работе «Чистое учение о праве» (1934) писал: «Оно пытается ответить на вопрос, *что* есть право и *как* оно есть, но не на вопрос, как оно должно быть или создаваться. Оно есть правоведение, но не политика права».

Смысл «чистоты» этого учения, согласно Кельзену, состоит в том, что оно «очищает» изучаемый предмет (право) от всего того, что не есть право, а правоведение — от психологии, социологии, этики, политической теории и т. д.

«Очищение» это осуществляется Кельзеном с помощью специфического **нормативистского метода** изучения и описания права как особой системы норм. Причем, согласно Кельзену, именно «специфический метод определяет специфический предмет». «Понятие «норма», — поясняет Кельзен, — подразумевает, что нечто *должно* быть или совершаться и, особенно, что человек *должен* действовать (вести себя) определенным образом».

Положения Кельзена о праве и его нормативности опираются на неокантианские представления о дуализме бытия (сущего) и долженствования (должного). В рамках подобного дуализма право относится не к области сущего, подчиненного закону причинности, а к сфере долженствования и смысла (значения).

Норма при этом выступает как **схема толкования фактичности (сущего) и придания ей правового смысла.** «Норма, доставляющая акту значение правового (или противоправового) акта, — пишет Кельзен, — сама создается посредством правового акта, который в свою очередь получает правовое значение от другой нормы». В этой **иерархии норм** последующая норма выступает как «более высокая» норма, а вся система норм в целом восходит в конечном счете к **основной норме.** «Законодательный акт, который субъективно имеет смысл долженствования, — поясняет Кельзен, — имеет этот смысл (т. е. смысл действительной нормы) также и объективно потому, что конституция придала акту законодательной деятельности этот объективный смысл. Акт создания (введения в действие) конституции имеет

не только субъективно, но и объективно нормативный смысл, если предполагается, что должно действовать так, как предписывает создатель конституции... Такое допущение, обосновывающее объективную действительность нормы, я называю *основной нормой (Grundnorm)*».

Все социальные нормативные порядки (правопорядок, моральный порядок, религиозный порядок) устанавливают **свои специфические санкции,** и существенное различие между этими нормативными порядками, согласно Кельзену, состоит в характере соответствующих санкций. «Право, — подчеркивает он, — отличается от других социальных порядков тем, что это принудительный порядок. Его отличительный признак — использование принуждения».

Для того чтобы соответствующую норму признать как правовую, она, согласно Кельзену, должна быть не только **действительной,** но и **действенной.** Если действительность нормы означает, что **должно** вести себя так, как предписывает норма, то действенность нормы выражает **факт,** что люди в самом деле так себя ведут. Принудительный порядок, считающий себя правом, может быть признан действительным лишь в том случае, **если в общем и целом он действен.** «Только если фактическое поведение людей в общем и целом соответствует субъективному смыслу направленных на него актов, — пишет Кельзен, — то их субъективный смысл признается также их объективным смыслом и эти акты истолковываются как правовые».

В этом контексте Кельзен замечает, что приказание отдельного грабителя — это не правовой акт уже потому, что изолированный акт отдельного индивида вообще нельзя считать правовым актом, а его смысл — правовой нормой, ибо право есть не отдельная норма, а система норм, социальный порядок, и отдельная норма может считаться правовой нормой лишь в том случае, если она принадлежит к такому порядку. Что касается систематической деятельности организованной банды грабителей в определенной местности, то учреждаемый такой бандой принудительный порядок (внутренний и внешний) не истолковывается как правопорядок, поскольку отсутствует допущение основной нормы, согласно которой должно вести себя в соответствии с этим порядком. А такое допущение «отсутствует потому, что (а точнее — *если)* у порядка нет длительной действенности, без которой не мыслится основная норма, соотносящаяся с этим порядком и обосновывающая его объективную действитель-

ность». Таким образом, правопорядком Кельзен признает тот из конкурирующих между собой принудительных порядков (официальный или бандитский), который на данной территории оказывается действеннее.

Такой подход предполагает, что «всякое произвольное содержание может быть правом. Не существует человеческого поведения, которое как таковое — в силу своего содержания — заведомо не могло бы составлять содержание правовой нормы». Поэтому и принудительные правила тоталитаризма Кельзен считает правом. «С позиций правовой науки, — утверждал Кельзен, — право под господством нацистов есть право. Мы можем об этом сожалеть, но мы не можем отрицать, что это было право. Право Советского Союза есть право! Мы можем чувствовать к нему отвращение, как мы питаем отвращение к ядовитой змее, но мы не можем отрицать, что оно существует. Это означает, что оно действует. Это и есть суть. Господа, я повторяю еще раз: основная норма не может ничего изменить в данности права».

Логическая необходимость восхождения всей системы норм к основной норме обусловлена, согласно Кельзену, тем, что **должное (норма) может быть выведено лишь из другого должного (более высокой нормы),** а вся система позитивных норм нуждается (для своей действительности в плоскости долженствования) в постулате (допущении) основной нормы. Основная норма обосновывает действительность всех норм, принадлежащих к одному и тому же порядку, и конституирует единство этого множества норм. В силу такого единства правопорядок можно описать посредством не противоречащих друг другу правовых высказываний (суждений). Подобные суждения могут быть истинными или ложными. Но **сама норма не истинна и не ложна: она либо действительна, либо недействительна.**

Основная норма — это не позитивная норма, а норма мыслимая, т. е. норма, которая мыслится как **предпосылка правопорядка,** когда **действенный** порядок принуждения истолковывается как система **действительных** правовых норм. Но эти отношения, замечает Кельзен, «можно истолковать и беспредпосылочно, без постулирования основной нормы: как властные отношения, т. е. взаимоотношения приказывающих и подчиняющихся (или неподчиняющихся) людей, иначе говоря, *социологически, а не юридически*». Поясняя свой подход, он отмечал: «Если заменить понятие реальности (истолкованной как действенность право-

порядка) понятием власти, то вопрос о соотношении действительности и действенности правопорядка совпадет с хорошо известным вопросом о соотношении *права и власти.* И тогда предложенное здесь решение оказывается всего лишь строго научной формулировкой старой истины: хотя право и не может существовать без власти, оно, однако, власти не тождественно. *Право,* с точки зрения изложенной здесь теории, представляет собой *порядок (или организацию) власти».*

С этих позиций Кельзен выступает **против традиционного дуализма государства и права и трактует государство как правопорядок.** «Как только, — писал он, — мы начнем подразумевать под государством правопорядок, тотчас обнаружится, что противостоящая простым этико-политическим постулатам «действительность» или «реальность» государства есть позитивность права. «Действительное» государство представляет собой позитивное право в отличие от справедливости, т. е. требования политики». Поэтому *«всякое* государство есть *правовое государство,* а сам этот термин представляет собой плеоназм», т. е. словесное излишество. Имея в виду именно **позитивно-правовое государство,** Кельзен отвергает правовое государство в обычном понимании, которое он характеризует как «предрассудок, основанный на теории естественного права». Обосновывая такую трактовку, он писал: «Ведь и относительно централизованный порядок принуждения, имеющий характер автократии и при неограниченной гибкости не гарантирующий никакой правовой безопасности, — это тоже правопорядок... С точки зрения последовательного правового позитивизма, право, как и государство, не может быть понято иначе, нежели как принудительный порядок человеческого поведения, что само по себе еще никак не характеризует его с точки зрения морали или справедливости. Тогда государство может быть понято в «юридическом смысле» не в большей и не в меньшей мере, чем само право».

В своей **критике естественноправовой теории** Кельзен отмечал, что основные усилия данной теории обычно сосредоточены на поисках критерия, согласно которому позитивное право можно оценить как справедливое или несправедливое. Однако такого **критерия абсолютной справедливости,** подчеркивает он, **нет.** Кроме того, по Кельзену, «справедливость есть моральное качество; поэтому справедливость находится в сфере морали».

Кельзен обоснованно критикует смешение права и морали, характерное для естественноправовых концепций. Но, поскольку он отождествляет право и закон, а отличительный признак права видит в принудительности, он по существу (и логически, и фактически) **отрицает наличие у права своего специфического принципа, отличающего право от неправа** и всего неправового (морального, произвольного, насильственного и т. д.). Поэтому для решения своей основной задачи — очищения правоведения от морали и всего неправового — у Кельзена нет объективного критерия отличия права от неправа.

Неопозитивистская концепция права Г. Харта. Правовая теория английского юриста **Герберта Харта** развита в русле аналитической юриспруденции, которая восходит к И. Бентаму и Дж. Остину. Заявляя об отходе от традиционного позитивистского определения права как **«приказа суверена»,** Харт в работе «Концепция права» (1961) вместе с тем критикует и естественноправовые теории. Естественноправовое положение о том, что «несправедливое право — это неправо» он расценивает как парадокс или «просто ошибку». Подобное утверждение, замечает он, равносильно утверждению, будто «законы — это не право». В подобных суждениях Харта отчетливо проявляется легистская суть его неопозитивистской концепции правопонимания.

В своем учении о праве Харт исходит из того, что **минимальной целью** социальной жизни людей является **выживание.** С этим, согласно Харту, и связано наличие разумных оснований к тому, что **право и мораль** должны содержать определенные нормы поведения. Под такими нормами Харт имеет в виду нормы (правила) о защите личности, собственности и взаимных обещаний (т. е. договора). Сама же **разумность этих норм** обусловлена необходимостью выживания людей (т. е. осуществления их минимальной цели) с учетом наличия таких **«естественных фактов»,** как уязвимость людей, приблизительное равенство людей в физическом и духовном отношениях, ограниченность альтруизма людей, ограниченность количества благ, ограниченность благоразумия и твердости воли у людей.

Эти разумные и необходимые нормы (защита личности, собственности и обещаний) как «само собой разумеющиеся истины содержат в себе не только смысловое ядро естественноправовой доктрины, но, кроме того, они имеют также решающее значение для понимания права и морали и объясняют, почему чисто формальная дефиниция права и морали, которая не

учитывает определенное содержание или социальные потребности, оказывается столь неудовлетворительной».

Наряду с признанием генетического родства права и морали и единства их фундаментальных (разумных и необходимых) норм Харт говорит об **их различии:** «естественные факты» (незащищенность этих норм, их нарушения) требуют перехода от исключительно моральных к организованным, правовым формам контроля за поведением людей. Право от морали, таким образом, отличается **принудительной санкцией.** Эти санкции, поясняет Харт, требуются не потому, что без них вообще не было бы мотивов к правопослушанию; они нужны как гарантия того, чтобы интересы тех, кто будет добровольно соблюдать право, не были бы принесены в жертву тем, кто не будет соблюдать нормы без принуждения. Без системы принудительных санкций нормопослушание было бы связано с риском быть обманутым. Перед лицом такой опасности **разум требует,** чтобы добровольная совместная деятельность людей осуществлялась в рамках **принудительного порядка, т. е. права.**

Право (позитивное право) по своей **структуре,** согласно Харту, состоит из правил (норм), которые он делит на первичные и вторичные.

Первичные правовые правила — это правила обязывания. Они возлагают обязанности без учета воли соответствующих лиц. Они связаны с угрозой санкции, которая как мотив должна удерживать от запрещенного поведения.

Вторичные правовые правила предоставляют частную или публичную власть. Правила, предоставляющие частную власть, дают частным лицам способность самим строить свои правовые связи с другими с помощью договоров, завещаний и т. д. Правила, предоставляющие публичную власть, определяют деятельность в сфере законодательства, правосудия, управления. Вторичные правила не требуют от адресатов вести себя определенным образом, а дают возможность отдельным лицам при определенных условиях создавать права и обязанности.

Если бы, говорит Харт, в духе мыслимого эксперимента правовая система состояла лишь из первичных правил, она страдала бы такими недостатками, как неопределенность (из-за отсутствия критерия о действии или бездействии соответствующего правила), статичность (из-за отсутствия возможности приспосабливать правила к изменяющимся обстоятельствам), недейственность ее социального давления (из-за отсутствия ин-

станции, которая могла бы окончательно и авторитетно решить, будет или нет определенным действием нарушено какое-то правило).

Эти недостатки можно преодолеть, по Харту, с помощью вторичных правил, которые действуют **как правила о правилах.** Так, средством против неопределенности является введение **правила признания,** которое определяет, как должно быть создано правило, чтобы оно могло быть правилом системы права. Таким правилом признания в простейшем случае может быть авторитетно установленный список (реестр) первичных правил с указанием условий, при которых действуют другие нормы. Средством против статичности правовой системы служит введение **правил изменения,** которые управомочивают индивидов или группы вводить в правовую систему новые правила и отменять старые. Недейственность системы из первичных правил преодолевается с помощью **правил решения,** которые придают определенным инстанциям полномочия авторитетно устанавливать, нарушено ли какое-то первичное правило или нет.

В сложных правовых системах правило признания — это не какое-то одно правило, содержащее критерии для действия первичных правил, а **целый ряд правил признания,** образующих сложную **иерархию** (из норм конституции и законодательства). Правило признания, которое дает критерии для действия всех других правил системы, Харт называет **«последним правилом».** Оно дает высший критерий для действия правил системы.

В отличие от **умозрительно-гипотетической** «основной нормы» Кельзена «последнее правило» Харта носит **фактический** характер и само является правом (действующим правовым правилом).

Соединение (союз) первичных и вторичных норм дает право (правовую систему). Для существования правовой системы, резюмирует Харт, необходимо и достаточно **два минимальных условия:** «Во-первых, правила поведения, действительность которых установлена последним и высшим критерием системы, должны соблюдаться всеми, а, во-вторых, правила признания для критериев правовой действительности, правила изменения и правила решения должны действенно восприниматься служащими в качестве всеобщего публичного стандарта официального поведения».

В хартовском структурном толковании права отчетливо присутствует ряд неопозитивистских идей и установок кельзенов-

ского нормативизма. Так, вуалируя этатистские корни неопозитивистского правопонимания, Кельзен считал характерную для старого позитивизма трактовку права как продукта, установления (приказа) государственной власти (суверена) «социологическим» подходом, от которого надо очистить правоведение. Согласно «юридическому» подходу, право как система норм долженствования у самого Кельзена получает свою действительность не от государства, а от «основной нормы».

Подобной логики и схемы придерживался по сути дела и Харт, в концепции которого **право как система правил (норм) тоже получает свою действительность не от государства, а от некой фундаментальной нормы — последнего, высшего правила.** Придавая этому принципиальное значение, он писал: «Мы отказываемся от позиции, по которой основой правовой системы является привычка повиновения юридически неограниченному суверену, и заменяем ее концепцией высшего правила признания, дающего системе правил критерий действительности».

Однако с точки зрения существа правопонимания принципиальное значение имеет как раз то, что объединяет старых и новых позитивистов: и те и другие под правом (в его отличии от неправа, например от морали) имеют в виду одно и то же — властную принудительность, т. е. традиционный «приказ суверена».

Познавательно-критическая теория права. Основные положения этой неопозитивистской теории права изложены в работе австрийских юристов **О. Вайнбергера, П. Колера, П. Штрассера и М. Пришинга** «Введение в философию права». **К «главным дисциплинам правовой науки»** они относят следующие: всеобщая теория права (философия права), догматика права, социология права, история права, сравнительное право. «Всеобщая теория права (философия права), — поясняют авторы курса, — охватывает анализ структурных проблем права, теоретические основополагающие проблемы правовой науки, всеобщие юридические понятия и проблемы, которые относятся к различным догматическим дисциплинам, теорию справедливости и юридическое учение о методах. К юридическому учению о методах относятся не только, как это традиционно делается, учения о юридических решениях и обоснованиях мнений о праве, но также учение о законодательстве как теория политико-правовой аргументации и как учение о законодательной технике».

Философия права (или общая теория права) в виде составной части неопозитивистской юриспруденции понимается и разрабатывается «не как составная часть мировоззренческой системы, а как **рефлектирующий анализ правовых наук».**

Отмечая наличие разных версий философии права, авторы курса подчеркивают противоположность **«спекулятивной философии права»** (т. е., по существу, всех непозитивистских концепций философии права) и **«научно-критической философии права»** (т. е. различных вариантов позитивистской философии права). Научный характер, согласно такой трактовке, носит лишь позитивистская философия права, тогда как «спекулятивная философия права» оказывается ненаучной, поскольку занимается «метафизическими» проблемами и «трансцендентными идеями». Научно-критическая теория права ставит перед собой задачу предложить философский базис правовых наук. Она прежде всего стремится дать философское обоснование постановок вопросов, методов и приемов работы правовой науки. В основе разработки позитивной правовой системы лежит система общих основных понятий права, которые составляют инструментарий для исследования любой правовой системы; такого рода понятиями, например, являются право, правовая норма, действие права, правовой акт, правовое отношение и т. д. На базе этого понятийного инструментария данная теория стремится развить всеобщую теорию строения и динамики права. Кроме того, она разрабатывает учение о методах юридической работы, т. е. руководство для практической деятельности юристов.

К «научно-критической философии права» авторы курса относят «аналитическую философию права (или аналитическую юриспруденцию)» и чистое учение о праве Г. Кельзена как разновидность аналитической юриспруденции. Рассматриваемый курс, по оценке его авторов, представляет «аналитическую концепцию» и определяется ими как **«познавательно-критическая теория права»,** т. е. как еще одна **разновидность аналитической юриспруденции.**

Поясняя смысл этих подходов, авторы курса пишут: «Как аналитическую философию права (или аналитическую юриспруденцию) обозначают те всеобщие теоретико-правовые учения, которые ставят в центре своего изыскания структурную теорию права, т. е. изучают все проблемы правовой теории прежде всего в формальном смысле и в этом аппарате структурных понятий и схем видят необходимые инструменты для всех юри-

дических изысканий. Однако многие представители аналитической философии права не упускают из виду различные аспекты и факты, т. е. то, что право прежде всего есть общественный феномен».

Своеобразие чистого учения о праве Г. Кельзена как разновидности аналитической теории права состоит, согласно авторам курса, в следующем: это учение считает себя учением о праве, которое достигает чистоты юридических методов благодаря тому, что оно направлено лишь на постижение позитивного права, т. е. это учение считает, что оно как всеобщая структурная теория правоположения, правовой системы и правовой динамики предлагает понятийный и методологический инструментарий для постижения и изложения любой мыслимой правовой системы. Чистое учение о праве (в разных его вариантах), критически замечают авторы курса, «элиминирует из правовой науки все психологические, социологические, этические и политико-правовые соображения о праве как внеюридические («метаюридические»), так что его предметом являются лишь мыслимые правовые структуры и позитивные, т. е. фактически на основе юридико-догматического анализа устанавливаемые, правовые содержания».

Свою «познавательно-критическую правовую теорию» авторы курса характеризуют как «аналитическую концепцию», которая «прежде всего пытается прояснить структурные проблемы права, юридического аргументирования и правовой динамики, с тем чтобы иметь в распоряжении понятийный аппарат для всех теоретико-правовых рассуждений». Хотя эта теория «признает необходимость определения характера постановки проблемы, например необходимость отличать догматическую трактовку от социологической или от трактовки с позиций политики права, но в отличие от чистого учения о праве она придерживается мнения, что не только «чистые», но также и комплексные трактовки права, включая и соображения *de lege ferenda,* относятся к юриспруденции».

Данную теорию ее авторы называют «познавательно-критической», поскольку «она исходит из теоретико-познавательной дифференцированной семантики и постоянно стремится дать ясный познавательно-критический анализ проблемной ситуации». Она «исходит из убеждения, что современная юридическая наука базируется на целом ряде таких дисциплин, как логика, семантика, теория коммуникации, аксиология, теория ре-

шений, кибернетика, социология, политология и т. д. При этом речь идет не только о применении результатов этих дисциплин, но, более того, о том, чтобы развить особенные основополагающие дисциплины для целей юридической науки». Так, например, нельзя просто привлекать имеющуюся логику дескриптивного языка, сперва должна быть создана особая дисциплина, логика прескриптивного языка.

В своем **определении понятия права** авторы курса в целом придерживаются достаточно умеренного варианта позитивистского (в принципе — легистского) правопонимания. Под «правом (правопорядком)» имеется в виду «право в объективном смысле», т. е. позитивное право (закон). Право, согласно их трактовке, это «динамичная система», «принудительный порядок», «система долженствования», «система норм, генеральные нормы которой относятся ко всем лицам (персонам), образующим правовую общность». «Правопорядок, — отмечают авторы курса, — всегда выступает с притязанием быть *общественно правильным долженствованием*. В рамках демократического мировоззрения это включает в себя требование, что право как целое *акцептировано правосознанием народа*».

Но действительно ли позитивное право таково или нет? Рассмотрение этого и других («метафизических») вопросов по существу остается вне рамок «познавательно-критической теории права». «В обыденной речи и часто в философии права, — пишут авторы курса, — понятие права выступает в связке с атрибутом «правильное», «справедливое»... В этих формах речи выражена не только ссылка на содержание данной нормы, но также и привносящаяся извне оценка. Для целей правовых наук, для научного анализа права, напротив, нужно применять ценностно-нейтральное понятие права... Это нейтральное применение понятия «право» имеет то достоинство, что позволяет четко отличать друг от друга изложение и оценку... Имманентное моральное притязание права надо строго отличать от оценочной позиции толкователя по отношению к праву».

Подобное неопозитивистское ценностно-нейтральное понятие права фактически означает отрицание отличительных сущностных свойств и юридических ценностей закона (позитивного права) как правового явления. Такое игнорирование правового качества закона характерно для всех вариантов позитивизма, включая различные неопозитивистские концепции аналитической юриспруденции.

14. Юридический экзистенциализм

Экзистенциалистский подход к праву сформировался в XX в. под влиянием экзистенциализма как философии существования. Сами основатели различных направлений философского экзистенциализма (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж. П. Сартр и др.) специально не занимались юридической проблематикой и не оставили соответствующих концепций экзистенциалистского учения о праве и государстве. Однако разработанные ими идеи и положения философского экзистенциализма стали исходной основой для формирования ряда философско-правовых концепций экзистенциалистского профиля.

В экзистенциализме подлинное существование человека (экзистенция, «бытие-в-мире») противопоставляется его неподлинному существованию в мире объективаций — в сфере сложившейся культуры, общества, государства, закона и т. д. При этом экзистенция трактуется как исходное (дорациональное и дорефлективное) переживание и постижение человеком своего бытия в мире. Человек, согласно экзистенциализму, — существо одинокое, уникальное и конечное (смертное), которое «заброшено» судьбой в эту ситуацию (ситуации) бытия, озабочено ею, обречено считаться с ней, найти в ней свое место и сделать свой выбор.

Экзистенция интенциональна, т. е. направлена на что-то другое, устремлена к чему-то (так, согласно Хайдеггеру и Сартру, она устремлена к ничто, к смерти, а в трактовке Ясперса она трансцендирует к богу). В экзистенции человек выступает как субъект, как подлинная личность и является самим собой. Вне этого экзистенциального состояния он предстает «как все», как «другой» для себя и для других, оказывается безличным объектом (***«man»*** у Хайдеггера) в мире объектированных ценностей, отношений и форм общения. В таком безличном мире человек лишь в ситуациях глубочайшего потрясения (**«пограничные ситуации»** у Ясперса) постигает существо своей экзистенции, смысл своего бытия в мире.

Согласно экзистенциализму, основная задача философии права состоит в понимании и трактовке права как экзистенциального явления в его различении и соотношении с официальным законом (позитивным правом). В этом контексте экзистенциальное право выступает как подлинное право (как выражение «подлинного существования», экзистенции), а закон

(позитивное право) — как нечто неподлинное, отчужденное от человека и противостоящее его экзистенциальной сути, как обезличенная обективйрованная форма выражения «неподлинного существования».

Данная общая идея экзистенциалистского правопонимания по-разному преломляется и реализуется в различных юридических концепциях экзистенциализма.

Различные аспекты экзистенциалистского подхода к праву изложены в работах известного немецкого юриста **Вернера Майхофера** «Бытие и право» (1954), «Природа вещей» (1958), «Естественное право как экзистенциальное право» (1963) и др. Бытие человека в мире, согласно его трактовке, включает в себя два момента: момент единичности и неповторимости бытия человека и момент влияния на человеческое бытие того мира, в котором осуществляется это бытие.

Такое понимание человеческой экзистенции, в которой индивидуальное связано с социальным бытием, Майхофер выражает с помощью понятия ***«Als-Sein»*** («бытие-в-качестве»). В различных конкретных ситуациях своей экзистенции человек, согласно такой трактовке, выступает в различных экзистенциально обусловленных социальных ролях (отца или сына, мужа или жены, покупателя или продавца, кредитора или должника и т. д.). В этих ролевых проявлениях человеческой экзистенции **«самобытие»** одного индивида реализуется в отношениях с «самобытием» других индивидов в общем контексте социального **«со-бытия»** людей.

Применительно к таким конкретным ситуациям ролевых проявлений человеческой экзистенции Майхофер говорит о **«конкретном естественном праве»,** под которым по сути дела имеется в виду экзистенциалистская интерпретация традиционной естественноправовой категории «природа вещей». При этом смысл такого «конкретного естественного права» он раскрывает как **конкретизацию «золотого правила»** («поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы они поступали с тобой») в виде максим ролевого поведения людей в экзистенциально обусловленных конкретных ситуациях их бытия в мире.

В такой трактовке подлинного, экзистенциального права в виде «конкретного естественного права» идеи экзистенциализма (человеческое **«бытие-в-качестве»,** т. е. в форме типологизированных ролей субъектов права) сочетаются с положениями кан-

тианства (выведение рациональных максим поведения для типологических ролей в конкретных ситуациях из общего естественноправового «золотого правила» по аналогии с максимами категорического императива разума).

Данная конструкция страдает внутренними противоречиями. Хотя исходное правообразующее значение в ней признается за человеческой экзистенцией в конкретной ситуации, однако вопреки этому конкретное правовое правило (т. е. норма подлинного, экзистенциального права) по существу проявляется как дедукция из абстрактно-всеобщего «золотого правила».

Задача **«естественного права как права экзистенции»,** по Майхоферу, состоит в том, чтобы дать соответствующий достоинству человека и ценностям человеческой жизни образец существования индивидов и их взаимоотношений. При этом традиционное естественноправовое положение о человеческом достоинстве он трактует как требование порядка максимально возможной свободы всех людей при соблюдении их безопасности, удовлетворении их потребностей и развитии их способностей. Такой естественноправовой прядок, соответствующий достоинству человека, лежит в основе и его концепции **правового государства.**

В целом в философско-правовом учении Майхофера под правом (в его различении с законом) имеется в виду экзистенциальное право (право экзистенции), трактуемое как конкретно-ситуационное проявление требований рационалистического естественного права. Соотношение же такого экзистенциального права с законом (позитивным правом) в принципе остается в пределах традиционной модели соотношения естественного и позитивного права.

В духе естественноправовых положений рассматривает экзистенциальное право и другой немецкий юрист **Эрих Фехнер. В** работах «Философия права. Социология и метафизика права» (1956), «Естественное право и экзистенциальная философия» (1981) и др. он резко критикует юридический позитивизм, который, по его словам, признает лишь «эмпирические», «реальные» факты и игнорирует «идеальные», «метафизические» факторы, что приводит к трактовке права в виде «одностороннего эмпирического социологизма», «биологизма», «экономизма» (марксизма) или к отождествлению права с «произвольными установлениями государственной власти».

Опираясь на ряд положений экзистенциалистской философии Ясперса, Фехнер трактует **«встречу» человека с правом** и связанную с этим необходимость выбора и принятия одного из многих возможных решений как «пограничную ситуацию», которая актуализирует экзистенцию и содействует «извлечению бытия из его сокрытости». Искомое и принятое индивидом в такой ситуации истинное решение (т. е. экзистенциальное право в данной ситуации) Фехнер рассматривает как вытекающее из человеческой экзистенции живое, **естественное право «со становящимся содержанием».**

Такое живое, естественное право, порождаемое экзистенцией, в отличие от позитивного права с его механическими, мертвыми нормами, не поддается, согласно Фехнеру, нормативному охвату и выражению.

Экзистенциальное правовое решение индивида, законодателя, правоприменителя — это, по Фехнеру, всегда субъективно-волевое решение, рассчитанное на порождение экзистенцией в «пограничной ситуации» ожидаемого живого, естественного права с адекватным данной правовой ситуации (данной правовой коллизии, конфликту и т. д.) содержанием.

Только такое (т. е. экзистенциальное по своим основаниям) правовое решение может быть, согласно Фехнеру, подлинным. Это означает, что подлинное право — это всегда и только экзистенциальное право. Но Фехнер признает, что подобное экзистенциальное решение может оказаться неправильным, поскольку оно всегда сопряжено с **риском принятия неверного решения.** Но без такого риска вообще не может быть подлинного правового решения и подлинного права.

Экзистенциальное право как подлинное право (т. е. живое, естественное право со становящимся содержанием) Фехнер резко противопоставляет механическому и мертвому позитивному праву. Для того чтобы закон (позитивное право) и его применение соответствовали требованиям права (т. е. экзистенциально порождаемому естественному праву), законодатель и правоприменитель должны, по Фехнеру, принимать правовые решения (т. е. творить право и применять его) так, как это делает экзистенциально озабоченный индивид в «пограничной ситуации».

Экзистенциалистское правопонимание, апеллирующее к индивидуальной экзистенции и приуроченное к конкретной ситуации, исходно отвергает ту всеобщность и общезначимость,

правового начала (правового принципа, правовой формы, нормы и т. д.), без чего вообще нет права, и по существу подменяет право произвольными правилами индивидуально-ситуационного характера.

Это отчетливо проявляется и в экзистенциалистском подходе швейцарского юриста **Г. Кона.** «Согласно нашей концепции, — утверждает он в работе «Экзистенциализм и правовая наука» (1955), — центр тяжести находится в конкретной ситуации. В ней смысл и право. Именно она придает закону и другим источникам права значимость и само существование. Это она притягивает их к себе и, наоборот, оставляет бездеятельными, когда не нуждается в них».

Как **«индивидуальную норму поведения»** трактует экзистенциальное право (интуитивное переживание индивидом своего свободного акта в качестве «экзистенциально должного») аргентинский юрист **К. Коссио.**

В целом конкретно-ситуационное («экзистенциальное») правопонимание по сути дела **отвергает саму идею правового закона. В** этих концепциях правопонимания разрыв между ситуационным правом и общим законом в принципе исключает возможность сколько-нибудь внутренне последовательной концепции их взаимной связи и соответствия. Конкретно-ситуационная природа «экзистенциального права» по существу свидетельствует о его неправовом характере. Поэтому соответствующая **экзистенциалистская свобода,** т. е. свобода вне и без всеобщих требований права, предстает по сути своей как **произвол.** Так же обстоит дело и с экзистенциалистскими представлениями о **справедливости,** которая вне и без правовой всеобщности неизбежно оказывается **привилегией,** в лучшем случае — ситуационной.

15. Онтологическое учение о праве

Обоснование обновленной концепции онтологии права содержится в работах известного австрийского юриста **Рене Марчича** «Естественное право как основная норма конституции» (1963), «Философия права» (1969); и др. Поясняя смысл своего подхода, он писал: «Я представляю строгую онтологию права и признаю в праве как порядке и норме трансцендентальное... А именно я рассматриваю действительность бытия или мира как действительность права. Право есть черта бытия (природы,

натуры)... Порядок бытия и порядок права в основе сходятся, они в основе одно и то же».

Согласно такой правовой онтологии, в основе любого исторически данного, позитивно установленного порядка (т. е. позитивного правопорядка, позитивного права) лежит препозитивный (допозитивный) порядок бытия (естественный порядок, порядок вещей), который и трактуется Марчичем как **препозитивное право, как право бытия, как естественное право.** Это делает возможным позитивное право, его действие и его изменение. «Человек, — писал он, — всегда уже преднаходит право, точнее — сердцевину права, которая расположена в бытии».

Позитивное право относится к препозитивному, естественному праву как конечное к бесконечному, обусловленное к безусловному, изменчивое к неизменному, ограниченное к абсолютному. «Естественное право, — отмечал Марчич, — есть препозитивная основа позитивного права как абсолютная абсолютность; логически это не доказуемо, но онтологически обнаруживаемо, — обнаруживаемо *феноменологическим путем*».

Освещая своеобразие онтологического статуса права, Марчич подчеркивал, что «право есть бытие реальное, а не бытие рациональное», причем это «реальное бытие» права может характеризоваться как «идеальное бытие», а «право бытия» соответственно может быть истолковано как **«идеальное право».**

В правопонимании Марчича весьма существенную роль играет то обстоятельство, что **препозитивное право** (право бытия, естественное право) рассматривается **в качестве «основной нормы» позитивного права.** «Моя философия права, — подчеркивал он, — стремится к тому, чтобы раскрыть право бытия как онтологическую и логическую основную норму позитивного права». Здесь он, по его словам, находится в русле австрийской правовой культуры и мысли XVIII—XIX вв. и правовых поисков **венской правовой школы (А. Меркель, А. Фердросс, Г. Кельзен и др.).** Искомые препозитивные основы позитивного права Г. Кельзен именует **«основной нормой»,** А. Меркель — **«нормой происхождения»** или **«начальной нормой»,** Фердросс — **«основным порядком»** или конституцией в логико-правовом смысле, но при этом, согласно Марчичу, подразумевается одно и то же — **«основа единства всего мира права».** В концепции Марчича такой основой единства всего права выступает **естественное**

право как основная норма конституции и всего позитивного права. Но если естественное право как право бытия онтологически является «абсолютным первым безусловным условием» позитивного права, то в качестве основной нормы позитивного права естественное право предстает как «гипотетически первое условие». Сколько позитивных правопорядков, столько и основных норм, но само естественное право — одно.

Свою философию права он относил к **онтономным теориям естественного права,** которые развивали Аристотель, Цицерон, Цельс, Августин, Фома Аквинский, Ф. де Виториа, Г. Васкес, Ф. Суарес, И. Альтузий, Ж. Ж. Руссо, Ш. Монтескьё, В. Лейбниц и др. Присущий онтономным теориям объективизм Марчич связывал с тем, что они исходят из **«природы вещей».** Концепции же, исходящие из **«природы человека»,** по его мнению, утверждают **антропономию** и страдают субъективизмом и волюнтаризмом. «Против субъективистских, в своей основе позитивистских, учений о «природе человека», — писал он, — борется учение о «природе вещей», о праве бытия: право ни в коем случае не зарождается в императиве императора, — кем бы он ни был, Бог или человек». Правовая норма коренится не в воле или разуме (Бога или человека), а в «онтологическо-космологическом фундаменте природы вещей».

Естественное право, право бытия, основная норма, препозитивное право, метафизическое право и т. д. — это, по Марчичу, **не** «правовые **явления»,** не «правовые **феномены»;** все они относятся к **миру бытия,** правовой смысл которого в **мире явлений** выражается (проявляется) в виде **позитивного права.** «Позитивация, — писал он, — есть смысл естественного права. Хотя человек имеет обрывочное и нечеткое представление о праве бытия, но он очень хорошо может разглядывать праформы: позитивное право необходимо ради права бытия. Это проистекает из того, что, хотя позитивное право предполагает право бытия, но и право бытия, со своей стороны, не может надлежаще действовать без позитивного права. Позитивное право есть институция естественного права, его институционализация; «позитивно» и «институционально» — это в своей основе синонимы. Позитивное право буквально *репрезентирует* (представляет) естественное право».

Такая концепция соотношения естественного и позитивного права в качестве **препозитивного и позитивного модусов** одного и того же (т. е. права) предполагает их **сущностное единство.** Дан-

ное обстоятельство Марчич стремится отразить и в тех **определениях сущности права,** которые он формулирует. «Право, — писал он, — есть устойчивый порядок норм и актов их осуществления, которые делают возможной и поддерживают совместную жизнь людей, предотвращая коллизии в действиях товарищей по порядку, разрешая и устраняя возникающие конфликты». Данное общее определение, имеющее в виду **право вообще** (т. е. и естественное, и позитивное право), применительно к **позитивному праву** конкретизируется следующим образом: «Позитивное право есть порядок общности с устойчивой властью порядка, которая, будучи в общем и целом действеннее любой другой власти, посредством всей системы норм и прочих актов порядка широко и основательно управляет всеми жизненными отношениями всех товарищей по порядку соответственно человеческому достоинству и без коллизий».

В обеих дефинициях сущность права определяется как «порядок» в его онтологической трактовке. В определение же позитивного права вводятся два новых момента: во-первых, необходимый позитивный момент — **«власть порядка»** (т. е. публичная власть, устанавливающая данный позитивный правопорядок); во-вторых, естественноправовой момент — соответствие (позитивных установлений и деятельности власти) **«человеческому достоинству».**

Онтологическая концепция права Р. Марчича, таким образом, остается — при всех своих новациях — в рамках традиционной проблематики различения и соотношения естественного и позитивного права. Внешнее согласование этих двух разнородных типов права (естественного и позитивного права) в виде соотношения препозитивной и позитивной форм права не снимает, как и в других естественно-правовых концепциях, принципиальных внутренних противоречий между ними.

Глава 20

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ В РОССИИ В XX в.

1. Политико-правовая идеология большевизма

С 70-х гг. позапрошлого столетия в России начали распространяться идеи К. Маркса. Их укоренение на российской почве связано прежде всего с деятельностью **Г. В. Плеханова** (1856—1918) и руководимой им группы «Освобождение труда» (основана в 1883 г.). Картина складывавшихся тогда социально-экономических отношений достаточно наглядно показывала, что Россия бесповоротно становится на путь капиталистического развития со всеми вытекающими отсюда последствиями. Приверженцы марксизма в России главные свои усилия сосредоточили преимущественно на том, чтобы осмыслить этот факт, поворотный для дальнейших судеб страны.

Их цель заключалась в том, чтобы с историко-материалистических позиций выявить состояние пореформенного российского общества, перспективы его эволюции. Они хотели вооружить нарождавшийся в те времена российский пролетариат пониманием того, что он собой в действительности представляет, каковы его место и роль в общественно-политической жизни, к чему он должен стремиться, каков его социальный идеал, какую тактику и стратегию надлежит ему использовать в борьбе против господствующих классов, против существующего государственного строя.

На первых порах, вплоть до рубежа XX в., в совсем еще небольшом стане русских марксистов практически не было сколько-нибудь существенных различий в исповедовавшихся ими взглядах на коренные проблемы власти, государства, права и закона, политического режима и т. д. На том этапе они выступали практически единым фронтом. Объединяло их всех не

только категорическое неприятие социально-экономических порядков тогдашней России, бескомпромиссное противостояние общему врагу — царскому самодержавию. Были у них и общие идеологические противники: таковыми являлись народники, «ревизионистствующие» марксисты, представители буржуазной политико-юридической науки и проч. Русских марксистов сплачивали также единые задачи, которые они в 80—90-х гг. XIX в. пытались решать: приспособление идей марксизма к конкретным условиям России, пропаганда и распространение этих идей.

Объединяла работа по собиранию пролетариев, других радикально настроенных людей под знамена Марксова социализма, работа по развитию революционного движения и приданию ему организованного характера.

В 1898 г. I Съезд Российской социал-демократической рабочей партии (РСДРП) официально провозгласил создание общероссийской марксистской партии. А всего пять лет спустя, в 1903 г., на II Съезде РСДРП в русской социал-демократии, продолжавшей в целом стоять на платформе марксизма, произошел раскол. Образовалось два различных и впоследствии далеко разошедшихся течения. Одно — большевистское. Его возглавил В. И. Ленин. Другое — меньшевистское. «Большевизм, — по признанию В. И. Ленина, — существует как течение политической мысли и как политическая партия с 1903 года».

Наиболее значительными и типичными выразителями идеологии большевизма были В. И. Ленин, Н. И. Бухарин, И. В. Сталин. Особенности идеологии меньшевизма рельефно запечатлены в трудах Г. В. Плеханова, Л. Мартова и ряда иных меньшевистских деятелей. Истории было угодно распорядиться таким образом, что и в дореволюционное время, и в послереволюционный период теоретики большевизма в сфере политических и юридических идей выступали активнее, нежели меньшевики. Русский марксизм в том, что касалось власти, государства, говорил в весьма заметной степени с большевистскими интонациями.

В свое время большевизм, ленинизм определяли как «марксизм XX в.». Такое определение вполне справедливо, по крайней мере, в отношении трактовки В. И. Лениным — создателем большевизма — и его сторонниками коренных марксо-энгельсовских положений о власти и государстве. Положения извест-

ные: классовая природа государства, государство как официальная политико-организационная форма диктатуры господствующего класса, ущербность буржуазной демократии, слом буржуазного государства в ходе пролетарской (социалистической) революции, диктатура пролетариата, отмирание государства и т. п.

Большевистские идеологи (Ленин и др.) вдохновлялись этими положениями и оставались в их смысловом пространстве. Даже тогда, когда расширяли и обновляли традиционный (для классического марксизма) их ряд. Типичный тому пример — ленинская концепция места и роли коммунистической (большевистской) партии в общей системе диктатуры пролетариата. Надо отдать должное большевистской мысли. Она была раскованной, быстро реагировала на складывающуюся политическую конъюнктуру, видоизменялась, эволюционировала. Но никогда, по существу, не оставляла свои идеологические и теоретические позиции, очерченные прежде всего Лениным.

Политическое учение В. И. Ленина. Владимир Ильич Ленин (Ульянов, 1870—1924) опубликовал множество работ самого разного жанра по вопросам политики, власти, государства. Перечислить их все нет практической возможности. Но нельзя не назвать такие из них, как «Что делать?» (1902), «Империализм как высшая стадия капитализма» (1916), «Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции» (1917), «Пролетарская революция и ренегат Каутский» (1918), «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» (1920).

Рассмотрение комплекса взглядов Ленина на государство и власть надо начинать с вопроса о классовой природе государства. Именно этому вопросу посвящен первый же параграф первой главы «Государства и революции» — по общему признанию того основного труда, который содержит теоретически системное изложение соответствующих ленинских представлений.

Сугубая классовость — врожденная, неотъемлемая и всеопределяющая, по Ленину, **черта такого социального установления, каким выступает государство.** Она внутренне присуща ему в силу нескольких причин. Первая из них — воплощение в государстве антагонизма классов, расколовшего общество со времени утверждения в нем частной собственности и общественных групп с противоречивыми экономическими интересами. Важнейшим и коренным пунктом называет Ленин тезис, согласно

которому «государство есть продукт и проявление непримиримости классовых противоречий». Вторая половина этого тезиса («проявление непримиримости классовых противоречий») в высшей степени характерна для ленинского понимания государства как инобытия (в особых институциональных формах) классово-антагонистического общества.

Вторая причина, под действием которой государство является по своей природе классовым установлением, — комплектование аппарата государства (и прежде всего верхних эшелонов государственной власти) лицами из среды господствующего класса. Ленин вместе с тем отмечает, что отнюдь не весь государственный аппарат заполняют сплошь одни только выходцы из этого класса. Состав администрации российского самодержавия служит ему примером того, что бюрократия (в особенности занятое отправлением исполнительских функций чиновничество) может рекрутироваться также из других социальных слоев.

Третья причина, делающая государство, согласно Ленину, организацией насквозь классовой (вернее, организацией господствующего класса), — осуществление государственной машиной политики, угодной и выгодной главным образом господствующему классу, отвечающей его коренным экономическим, политическим и идеологическим интересам. Ленин очень редко отмечает, что деятельность государства удовлетворяет многие потребности общества в целом, направлена на решение также общенациональных задач и т. д. Подобная сдержанность обусловлена не отсутствием самой такой деятельности. Просто Ленин фактически признает ее малозначащей, третьестепенной, не типичной для государства.

Кроме классов и межклассовых отношений для Ленина как бы нет иных факторов, детерминирующих природу государства. Острую его неприязнь вызывают рассуждения о зависимости сущностных свойств государства от процессов общественного разделения труда, усложнения механизмов социального взаимодействия, от развития собственно управленческих структур и процедур и т. п. Ясно, почему все эти рассуждения чужды Ленину. В них нет момента абсолютизации классового начала; ему в них не придается универсального значения.

Они так или иначе размывают образ государства как политической организации класса собственников основных средств производства, используемой для обеспечения и защиты их об-

щих классовых интересов. А вне такого образа невозможна марксистская идея государства как представляющей интересы упомянутого класса собственников политической организации «насилия для подавления какого-либо класса», т. е. как орудия диктатуры экономически господствующего класса.

Бесспорен, хотя и чрезвычайно специфичен, вклад Ленина в интерпретацию названной марксистской идеи. Он настаивал: «Сущность учения Маркса о государстве усвоена только тем, кто понял, что диктатура одного класса является необходимой... для всякого классового общества вообще..,» Суть всех без малейшего исключения государств, сколь бы разнообразны (в том числе и демократичны) ни были их формы, в конечном счете одна — диктатура класса. Это (если угодно) — «железный закон» бытия государства, который ни при каких обстоятельствах нельзя отменить, смягчить или перехитрить.

Конкретное содержание феномена «диктатура класса» Ленин видит таким. Во-первых, диктатуру определенного класса составляет его власть, т. е. осуществляемое им господство над всеми остальными социальными группами, непререкаемое подчинение его воле и интересам поведения, действий всех членов общества. Во-вторых, подобная диктатура включает в себя опору власти господствующего класса прямо на насилие, применяемое в самых различных формах. **Момент насилия Ленин особенно выделяет в качестве одного из необходимых слагаемых диктатуры.** В-третьих, непременным признаком диктатуры класса является ее полнейшая «раскрепощенность», совершенная несвязанность какими бы то ни было законами. Вот его слова: «Диктатура есть власть, опирающаяся непосредственно на насилие, не связанная никакими законами». «Научное понятие диктатуры означает не что иное, как ничем не ограниченную, никакими законами, никакими абсолютно правилами не стесненную, непосредственно на насилие опирающуюся власть». Ленин тем самым от имени марксизма выдает прошлым, современным и будущим государствам индульгенцию являться антиправовыми и даже противозаконными социальными установлениями.

Оборотная сторона марксистско-ленинской трактовки сущности государства как классовой диктатуры — это восприятие и **оценка демократии, свободы, права, принципов гуманизма,** в частности сложившихся в досоциалистическую эпоху, **как малозначащих компонентов общественно-политической жизни.** С точки зрения Ленина, почти все, на что они способны, —

быть проводниками диктатуры класса, прикрывать ее внешне привлекательными атрибутами и тем самым вводить в заблуждение трудящихся, народные массы, пряча от них угнетательский характер государства. Различные демократически-правовые институты и нормы достойны разоблачения и отрицания. В лучшем случае некоторые из них (скажем, парламентаризм) следует стараться использовать в борьбе против диктатуры господствующего класса.

Во времена Ленина ими были, в первую очередь, институты и нормы демократии, сложившейся в развитых капиталистических странах. «Буржуазная демократия, — писал он, — будучи великим историческим прогрессом по сравнению со средневековьем, всегда остается — и при капитализме не может не оставаться — узкой, урезанной, фальшивой, лицемерной, раем для богатых, ловушкой и обманом для эксплуатируемых, для бедных». Ленин считает: в капиталистическом обществе демократия потому является демократией для богатых, что она не обеспечивает фактического равенства эксплуататора с эксплуатируемым, что в данном обществе представитель угнетенной массы лишен таких материальных возможностей практически пользоваться свободой слова и собраний, правом участвовать в делах государства и проч., какими располагают имущественно состоятельные люди.

Показательно, что **к вопросу о свободе,** взятой во всех ее аспектах и реализуемой только посредством институтов демократии и права, **Ленин** на протяжении всей своей революционной деятельности **оставался в целом равнодушным.** Он вообще был антилибералом. Презирал либерализм, отторгал его. Во всем этом сказывалась, вероятно, слабость российских демократических традиций; давал себя знать инструменталистский, служебно-классовый подход к демократии; влияло, наверное, и понимание демократии на руссоистско-якобинский лад — как верховенства, суверенитета народа, а не как политико-юридического пространства, необходимого для осуществления прав и свобод личности, каждого отдельного индивида.

Анализируя проблему «государство и революция», Ленин писал: «Переход государственной власти из рук одного в руки другого класса есть первый, главный, основной признак революции как в строго научном, так и в практически-политическом значении этого понятия». Применительно к социалистической революции прежде всего встает вопрос о том, как про-

летариат должен отнестись к буржуазному государству — олицетворению власти старых господствующих классов. Тут имеются, абстрактно рассуждая, две возможности. Ленин видит их. Одна — пролетариат овладевает уже готовой государственной машиной и затем пускает ее в ход для решения своих собственных задач. И вторая — пролетариат ниспровергает, разрушает буржуазную государственность и на ее месте создает свой, принципиально новый тип государства. Вслед за К. Марксом Ленин без малейших колебаний выбирает вторую возможность: «...все прежние революции усовершенствовали государственную машину, а ее надо разбить, сломать. Этот вывод есть главное, основное в учении марксизма о государстве».

Ленин мыслит акцию разрушения буржуазной государственности очень конкретно. В первую очередь как слом бюрократических и военных институтов государственной власти, ликвидацию репрессивного аппарата, как замену на ключевых постах управления государства прежних чиновников верными идее революции представителями рабочего класса. Но дело этим не ограничивается. Разрушение старого, ранее существовавшего государства должно заключаться, по Ленину, кроме того, в отказе от территориального принципа формирования представительных учреждений, от принципа разделения властей, от равенства всех без исключения граждан (независимо от классовой принадлежности) перед законом и от многих других начал демократического устройства государства.

Всецело солидарен Ленин с К. Марксом в том, что разрушение наличной «государственной машины требуется интересами и рабочих и крестьян, объединяет их, ставит перед ними общую задачу устранения «паразита» и замены его чем-либо новым. Чем же именно?». Пролетарским, социалистическим государством — орудием диктатуры рабочего класса, т. е. власти, завоеванной и поддерживаемой насилием пролетариата над буржуазией и не связанной никакими законами.

Пролетариат учреждает собственное государство не для установления свободы в обществе. Ему оно нужно для насильственного подавления своих противников. Ленин в восторге от энгельсовской идеи о несовместимости всякой, любой государственности со свободой: «Когда становится возможным говорить о свободе, тогда государство, как таковое, перестает существовать». Круг противников пролетариата, в первую очередь подлежащих насильственному подавлению, изъятию из свободы,

Ленин очерчивает преднамеренно неконкретно. В противники пролетариата записываются не только фабриканты и купцы, помещики и кулаки, царские чиновники, буржуазная интеллигенция, но и те, кто их так или иначе обслуживал. Сверх того, в противники пролетариата зачисляются также хулиганы, жулики, спекулянты, волокитчики, бюрократы, лодыри, все подпадающие под буржуазное влияние люди (будь они по происхождению хоть потомственными пролетариями).

При таком подходе почти каждый россиянин мог оказаться (и нередко оказывался) врагом пролетариата, «вредным насекомым» (по определению Ленина, данному в январе 1918 г. в статье «Как организовать соревнование?»), от которых рабочий класс должен очистить российскую землю. Обстановка очищения России от «всяких вредных насекомых» — это режим произвола. При нем никакая свобода (разумеется, и для пролетариата тоже) невозможна. Держится режим произвола в основном с помощью репрессий, террора. **Ленин является самым решительным сторонником террористических методов для осуществления пролетарской диктатуры.** Причем не только в условиях непосредственного вооруженного противоборства непримиримых социально-политических сил. Он даже настаивает на расширении террора в мирные годы, наступившие после одержанной большевиками военной победы, после завоевания ими России. Последователи Ленина разделяют его взгляд на органичность террора диктатуре пролетариата.

Конечно, Ленин понимает, что диктатура пролетариата нуждается в своем государстве, централизованной организации насилия, но единственно лишь ради проведения политики террора по отношению ко всем неугодным новой власти лицам и группам. Эта власть нуждается в собственном государстве для решения еще одной задачи: «руководства громадной массой населения, крестьянством, мелкой буржуазией, полупролетариями в деле «налаживания» социалистического хозяйства». Выполнять такую задачу более с руки государственности, изображающей себя демократической. Потому Ленин и старается убедить в том, что диктатура пролетариата в политической области, порывая с буржуазным демократизмом, обеспечивает «максимум демократизма для рабочих и крестьян». Максимум этот достигается энергичным отстранением эксплуататоров, всех противников пролетариата от участия в политической жизни.

Государственной формой диктатуры пролетариата, вовлечения трудящихся в политическую жизнь должна быть, согласно Ленину, Республика Советов. Конструирование образчика такой республики считалось одним из открытий, сделанных Лениным в политической теории. В ленинском изображении **Советская республика сочетает черты государственной и общественной организации;** в ней соединяются элементы представительной и непосредственной демократии. Советы — учреждения, которые одновременно и законодательствуют, и исполняют законы, и сами же контролируют выполнение своих законов. Строится и функционирует такого типа республика на основе демократического централизма, что означает (по крайней мере, должно означать) выборность всех органов власти снизу доверху, подотчетность их и подконтрольность, сменяемость депутатов и т. д.

Политико-юридические, конституционно-правовые аспекты устройства системы Советов сравнительно мало интересуют Ленина. Главное для него — насколько Советы фактически в состоянии быть инструментами диктатуры пролетариата или, что одно и то же, находиться под беспрекословным руководством большевистской партии. Без этого Советы, в глазах Ленина, никакой ценности не имеют. Лозунг «Советы — без коммунистов!» представляется ему контрреволюционным, смертельно опасным для диктатуры пролетариата. Достаточно лишь этой ленинской установки, чтобы сильно усомниться в Советах как власти, способной и намеренной дать «невиданное в мире развитие и расширение демократии именно для гигантского большинства населения, для эксплуатируемых и трудящихся».

Роль коммунистической партии в общем механизме пролетарской государственной власти Ленин определяет так: «Диктатуру осуществляет организованный в Советы пролетариат, которым руководит коммунистическая партия большевиков». В свою очередь, самой партией руководит Центральный Комитет. Внутри него образуются еще более узкие коллегии (Политбюро, Оргбюро). Они-то, эти «олигархи», верховодят в Центральном Комитете. А вот и главное: «Ни один важный политический или организационный вопрос не решается ни одним государственным учреждением в нашей республике без руководящих указаний Цека партии». На упреки в том, что он и его партийные товарищи установили диктатуру одной (большевист-

ской) партии, Ленин отвечает: «Да, диктатура одной партии. Мы на ней стоим и с этой почвы сойти не можем».

В ленинской концепции места и функции большевистской партии в системе диктатуры пролетариата (как и в ленинской практике осуществления данной концепции) партия и институты государства внешне сохраняют свои специфические черты. Но на уровне кадровом своим персональным составом (прежде всего руководящим, командным) эти структуры переплетаются, сращиваются. Большевики в качестве партийных функционеров выносят управленческие решения, а в качестве руководящих работников госаппарата — они же проводят их в жизнь. По сути дела, **большевики** («непосредственно правящий авангард пролетариата»), нелегитимным путем установившие господство над страной, **концентрируют в своих руках прерогативы законодательной, исполнительной и судебной властей.** Не получается даже «однопартийного государства», ибо — по большому счету — нет самой государственности как суверенной организации публичной власти. Есть декоративные, государствоподобные образования, легко становящиеся козлами отпущения за всяческие провалы и вместе с тем поддерживающие миф о непогрешимости, всепобеждающей силе большевистской партии. Узурпируя полномочия государства, она не терпит никакого контроля общества над собой, не несет перед ним никакой реальной ответственности. Чего стоят в свете этого фразы о величии и достоинстве «пролетарской», «советской», «новой» демократии, «социалистической законности» и проч.!

Положения о диктатуре рабочего класса, пролетарской демократии, о соотношении коммунистической партии и советского государства, об экономических функциях такого государства, его территориальном единстве, внешней политике образуют костяк ленинского учения о социалистической государственности. Однако чересчур долгой жизни **Ленин** этой государственности не прочит. Он как правоверный марксист **стоит за отмирание государства:** «...по Марксу, пролетариату нужно лишь отмирающее государство, т. е. устроенное так, чтобы оно немедленно начало отмирать и не могло не отмирать». Ленин неоднократно повторяет эту мысль: «...пролетарское государство сейчас же после его победы начнет отмирать, ибо в обществе без классовых про,-тиворечий государство не нужно и невозможно». Разумеется, окончательное отмирание государства Ленин увязывает с выполнением ряда высоких социально-экономических и общекультур-

ных условий. Но сама идея отмирания государства остается в марксизме-ленинизме незыблемой и сугубо важной.

Предпринимавшиеся как будто попытки двигаться по стезе, ведущей в итоге к отмиранию государственности, привели, однако, вовсе не к деэтатизации общества и формированию системы коммунистического, общественного самоуправления. Обернулось это полной анемией собственно государственных институтов, формированием в обществе таких негосударственных структур (компартия), которые создали организацию тоталитарной власти и сами стали ее подлинными центрами. Подобная власть всегда бесконтрольна и безнаказанна. Ее не сдерживают общепринятые порядки и стандарты цивилизованной государственной жизни с ее демократически-правовыми установлениями.

Взгляды Ленина на власть и политику, государство и право, в особенности на «технологию» осуществления политического господства и т. д., его деятельность как главы коммунистической партии и советского правительства оказали главное, решающее воздействие на развитие теории и практики большевизма. Они имели, кроме того, широкий международный резонанс. В XX в. ими так или иначе вдохновлялись многие ультрарадикальные политические движения разного толка.

Политические взгляды И. В. Сталина. С середины 20-х гг. почти на три последующих десятилетия роль главного охранителя и толкователя ленинских идей, лидирующего теоретика большевизма присвоил себе **Иосиф Виссарионович Сталин** (Джугашвили, 1879—1953) — Генеральный секретарь ЦК ВКП(б). Сейчас могут иметь место разные мнения относительно того, сколь успешно справился Сталин в целом с данной ролью. Представляется, однако, очевидным: в области собственно политической теории и практики она ему (с незначительными, второстепенными оговорками) удалась. «Удалась» в каком конкретно смысле? В том, что Сталин действовал здесь, в упомянутой области, в соответствии с истинным пафосом ленинизма. Не страдала сильным преувеличением формула, которая долго у нас культивировалась: «Сталин — это Ленин сегодня».

Прежде чем рассмотреть содержание ряда ключевых высказываний Сталина, касающихся политики и государства, необходимо хотя бы кратко познакомиться с некоторыми типичными чертами его стиля (способа) «теоретизирования». Без этого

очень трудно правильно понять характер «сталинского учения о государстве».

Едва ли не наиболее яркая особенность интеллекта Сталина — упрощенное восприятие и изображение социального мира, самых различных общественных явлений. Он не был склонен видеть реальность многомерной, сложной и внутренне противоречивой. Научно-теоретический анализ как таковой (со всеми присущими подобному анализу атрибутами) оказался делом, чуждым сталинской мысли. Ее органика — схематическое описание предметов и событий, безыскусное называние вещей, перечисление их сторон, свойств и уровней, формулирование дефиниций и проч.

Будучи незаурядным политическим деятелем, Сталин прекрасно сознает, что поддержку массы можно заполучить лишь тогда, когда твои идеологические установки легко и быстро усваиваются рядовым партийцем-большевиком, обыкновенным гражданином, «человеком с улицы». Отсюда постоянное приспособление им таких установок по существу и по форме к менталитету и степени образованности именно этих людей. Сталин ведал, к каким идеям (ценностям, ориентациям) они были в действительности восприимчивы, что фактически являлось доступным их осмыслению. Вероятно, как никто другой, он понимал значение политической пропаганды (популяризации) и придавал ей важнейшее значение. Сталин сам был неплохим популяризатором, хотя нередко превращал популяризацию в вульгаризацию, опускался до откровенной элементарщины.

Вследствие упрощенного восприятия и изображения Сталиным социального мира тексты, которые вышли из-под его пера, несут на себе печать догматизма. Отдельные положения К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина используются в них как непререкаемые истины; отсутствуют фигуры сомнения, крайне редки гипотезы и их обсуждение; почти нет попыток выявить и по достоинству оценить сильные, конструктивные позиции оппонентов. Эти тексты насквозь пропитывает вера их автора в свою правоту и непогрешимость. Они отличаются жестким категоричным слогом, что придает им форму чуть ли не официальных директивных документов, обязательных к принятию и исполнению.

Первоочередной интерес представляют работы Сталина «Об основах ленинизма» (1924), «К вопросам ленинизма» (1927),

«О проекте Конституции Союза ССР» (1936), «Отчетный доклад на XVIII съезде партии о работе ЦК ВКП(б)» (1939).

Сталинское кредо заключено в тезисе, согласно которому «ленинизм есть теория и тактика пролетарской революции вообще, теория и тактика диктатуры пролетариата в особенности». Сталин, чтобы не допускать тут никаких разночтений, затем уточняет: «...основным вопросом ленинизма, его отправным пунктом, его фундаментом является вопрос о диктатуре пролетариата». Далеко **не случайно выпячивает Сталин идею диктатуры пролетариата.** С расчетом выстраивает он по существу вокруг нее одной весь комплекс ленинских взглядов, а шире — опирает на нее марксизм в целом. Данная идея предоставила Сталину максимально благоприятные возможности **для укрепления культа власти** в послеоктябрьской России и вместе с тем для достижения упомянутой выше личной цели.

В диктатуре пролетариата Сталин выделяет несколько ее аспектов. Прежде всего и главным образом он усматривает в ней власть, которая жизнедействует как насилие, подавление, принуждение. **Насилие в любых ситуациях остается имманентным и важнейшим признаком пролетарской диктатуры.**

Верно, у Сталина встречаются заявления относительно того, что не всегда и не везде диктатура пролетариата суть исключительно насилие. Однако они — пустые фразы, употребляемые ради отвода глаз, прикрытия репрессивного большевистского режима. Для верного ученика Ленина «диктатура пролетариата есть не ограниченное законом и опирающееся на насилие господство пролетариата над буржуазией, пользующееся сочувствием и поддержкой трудящихся и эксплуатируемых масс». Господство, опирающееся на насилие и не ограниченное законом, неизбежно вырождается в голый произвол и тоталитарную власть, железная пята которой давит все и всех.

Еще один аспект диктатуры пролетариата, по Сталину, — организационный. Пролетарская революция, утверждает он, не достигнет намеченных целей, если не создаст «специального органа в виде диктатуры пролетариата в качестве своей основной опоры». Чем же в осязаемо-предметном воплощении является диктатура пролетариата теперь как «специальный орган» пролетарской революции? Она представляет собой «новое государство, с новыми органами власти в центре и на местах, государство пролетариата, возникшее на развалинах старого государства, государства буржуазии». Обозначает Сталин и иные

аспекты диктатуры пролетариата. Например, социальный (союз рабочего класса с крестьянством), хронологический («целая историческая эпоха» перехода от капитализма к коммунизму) и др.

Свой взгляд на природу государства вообще Сталин формулирует так: «Государство есть машина в руках господствующего класса для подавления сопротивления своих классовых противников». Весьма немудреная мысль. Но предельно доходчивая, доступная разумению «простого человека». Ему, собственно, она и адресована.

Под стать общей квалификации природы государства, механически повторенной Сталиным вслед за прежними поколениями марксистов, предложенная им оценка основных функций всякого допролетарского государства. «Две основные функции характеризуют деятельность государства: внутренняя (главная) — держать эксплуатируемое большинство в узде и внешняя (неглавная) — расширять территорию своего, господствующего класса за счет территории других государств, или защищать территорию своего государства от нападений со стороны других государств». В приведенных высказываниях государство, во-первых, неправомерно сведено к государственной машине, т. е. лишь к одной из его организационных структур; во-вторых, явно обеднена палитра выполняемых им функций: проигнорированы интеграция общества, ведение общесоциальных дел и т. д.

На «развалинах старого государства», учит Сталин, возникает советская власть, т. е. пролетарская государственность, государственная форма диктатуры пролетариата. Конституируется советская власть в соответствии с иными принципами, нежели старое буржуазное государство. На мусорную свалку истории отправляет диктатура пролетариата, в частности, территориальный принцип организации государства, принцип разделения властей, «буржуазный парламентаризм» и др. Советская власть объединяет законодательную и исполнительную власти в единой государственной организации, заменяет территориальные выборные округа производственными единицами (заводами, фабриками), связывает трудящиеся массы с аппаратом государственного управления, учит их управлению страной.

«Новый тип государства» есть вместе с тем новый исторический тип демократии — демократии пролетарской, советской, которая радикально отличается от демократии буржуазной и превосходит последнюю. В чем выражается, по Сталину, это

превосходство? Как и Ленин, он видит таковое в том, что советская власть привлекает массы к постоянному и решающему участию в управлении государством, чего трудящиеся были лишены в условиях буржуазно-демократического строя.

Резко негативное отношение Сталина к «буржуазной демократии» и позитивное к «демократии пролетарской» — вещь нормальная. Нормальная для большевиков-ленинцев. Ведь они представляют себе демократию, выгодную им, в первую очередь, как такое общественно-политическое состояние, при котором некие институты вроде бы привлекают, притягивают трудящихся к управлению государством. Эти институты определенным образом активизируют массы; но с таким единственным расчетом, чтобы их «активность» и «сознательность» всецело работали на безоговорочное одобрение и поддержку решений, принимаемых руководством страны.

Собственное **неприятие демократических норм и процедур политической жизни** в советское время Сталин пытается оправдать якобы незрелостью тех, кто хочет иметь демократические порядки. Демократия «требует некоторого минимума культурности членов ячейки и организации в целом и наличия некоторого минимума активности работников, которых можно выбирать и ставить на посты. А если такого минимума активности не имеется в организации, если культурный уровень самой организации низок — как быть? Естественно, что здесь приходится отступать от демократии...». Однако сам Сталин отступает от демократии отнюдь не в силу только что обозначенных причин. Коренная причина — другая. Критикуя оппозиционеров внутри большевистской партии, ведущих «безудержную агитацию за демократию», он обвиняет их в «развязывании мелкобуржуазной стихии». Ясно, что для ортодоксального ленинца «мелкобуржуазная стихия» (а следовательно, и демократия) — смертельный враг.

Для Сталина демократия не связана с реализацией индивидом всей совокупности принадлежащих ему гражданских и политических, социально-экономических и культурных прав и свобод. Индивида, отдельную личность он всегда считал величиной малой и нестоящей; человек был для него в лучшем случае «винтиком». Еще в 1906 г. в цикле статей «Анархизм или социализм?» Сталин утверждал, что масса — краеугольный камень марксизма и освобождение массы есть ключевое условие освобождения личности; отсюда и лозунг марксизма: «Все для

массы». Тридцать лет спустя, в 1936 г., Сталин в беседе с группой работников ЦК ВКП(б), отвечавших за подготовку учебников, подчеркнул: «Наша демократия должна всегда на первое место ставить общие интересы. Личное перед общественным — это почти ничего». Сталинская версия демократии идеологически санкционирует уничижение индивида, превращает его права и свободы в пустые, никчемные категории.

«Социалистическая демократия» у Сталина выступает оборотной стороной диктатуры пролетариата, которая с «лицевой стороны» утверждается как разветвленная система разных организаций: государственных и негосударственных. Государственная организация — Советы сверху донизу, в центре и на местах. Негосударственные — профсоюзы, кооперация, союз комсомола, партия большевиков. В системе диктатуры пролетариата большевистская партия изначально (с момента Октябрьского переворота) присвоила себе заглавную роль. Она, по убеждению Ленина и Сталина, «авангард», «одухотворяющая», «руководящая» и «направляющая сила». Все остальные части этой системы суть послушные «привода, рычаги», беспрекословно выполняющие любые директивы партии.

Как никто другой из большевиков, Сталин преуспел в обогащении (усугублении) взглядов Ленина на статус и функции коммунистической партии в эпоху диктатуры пролетариата. Во-первых, он «совершенствовал» модель ВКП(б). Большевистская партия мыслилась Сталиным в качестве своего рода могучего «ордена меченосцев», члены которого спаяны железной дисциплиной и подчиняются одной воле. Партия монолитна: в ней нет фракций, нет плюрализма мнений и дискуссий, нет реальных выборов и т. д. Она должна, по Сталину, напоминать более всего воинскую часть, бюрократическое учреждение, общину единоверцев. Притом быть похожей на все три одновременно. Во-вторых, Сталин подкрепляет идею тотальной диктатуры большевистской партии над самим пролетариатом, над советским государством, над обществом, буквально над каждым гражданином. В его изображении большевистская партия — «орудие диктатуры пролетариата», «боевой штаб рабочего класса», «ядро власти» и т. п.

Посредством каких методов «партия управляет страной» (а если прямее и точнее — осуществляет свою диктатуру)? «Ни один важный политический или организационный вопрос не решается» государственными организациями, общественными

объединениями «без руководящих указаний партии». Она (и только она) ставит на все мало-мальски значимые посты в государстве и обществе преданных ей людей («номенклатура»). **Партия подчиняет себе госаппарат** также тем, что «вдвигает свои щупальца во все отрасли государственного управления». Ослушникам ее воли грозит «карающая рука партии».

Особо отстаивал Сталин ленинский тезис о том, что большевистской партии уготовано монопольно обладать всей полнотой захваченной ею власти. «Руководителем в системе диктатуры пролетариата является одна партия, партия коммунистов, которая не делит и не может делить руководства с другими партиями». В данном вопросе Сталин пошел даже дальше Ленина. «Сталинская Конституция» (1936 г.) впервые на официальном уровне признает и закрепляет привилегированно-монопольное положение «боевого штаба рабочего класса» в советском обществе. Статья 126 той Конституции гласила: коммунистическая партия есть «руководящее ядро всех организаций трудящихся как общественных, так и государственных».

С включением такой записи в Основной Закон страны можно считать, что Сталин в общем завершил создание в рамках ленинизма идеологии тоталитарной политической системы. Его суждения о фазах развития и функциях советского государства, о национально-государственном устройстве Советского Союза, об отмирании социалистического государства (через укрепление карательных органов последнего) и некоторые другие принципиально ничего не меняют в этой идеологии. Она явилась закономерным результатом эволюции большевистской политической мысли.

2. Русская юридическая мысль начала XX в.

Самый значительный сдвиг в области правопонимания, в особенности природы общеустроительных (конституционных) законов, произошел после введения в России начал конституционного правления и партийных размежеваний в предвыборной борьбе за представительство в Государственной думе и за влияние на общественность. Интенсивная разработка проблем конституционного государства (синоним правового государства) была осуществлена А. С. Алексеевым, С. А. Котляревским, В. М. Гессеном, М. М. Ковалевским. В области философии права в ее соотношении с нравственностью основополагающий

характер имели работы П. И. Новгородцева, Е. Н. Трубецкого, а также С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, Б. А. Кистяковского.

В своем фундаментальном труде о правовом государстве **Сергей Александрович Котляревский** (1873—1940) писал как об общеизвестном: «...идея правового государства вошла в обиход современных цивилизованных государств, в совокупности тех ожиданий, которые обращает член государственного союза к руководителям этого последнего. Правовое государство стало одним из политических заданий. Много раз отмечался кризис правосознания, утрата веры во всемогущество права и учреждений. Наличность переживаемых здесь разочарований не отнимет у данных стремлений настойчивости и выразительности: убеждение, что государство должно принять облик правового государства, остается непоколебленным» (Власть и право. Проблема правового государства, 1915).

В лучших традициях отечественного правоведения проблема власти была представлена Котляревским во всем многообразии существующих в литературе подходов. Помимо сравнительно-исторического освещения функциональных и революционных аспектов реализации идей господства права автор уделил немало внимания таким очевидным, но не всеми признаваемым аспектам властвования, как процессуальные (можно сказать — ритуальные) аспекты властвования и подчинения. Юристы и социологи, по мнению ученого, не всегда отдавали себе отчет в том, насколько явления властвования сохраняют в себе элемент загадочности, несмотря на их ежедневный и даже ежечасный характер проявления. В этом смысле толкования власти которые мы встречаем у Толстого или Карлейля, оказываются для нас более ценными и интересными путеводителями, чем представления специальной науки о государстве.

Главное назначение правового государства, согласно Котляревскому, быть государством справедливости; ценность его определяется ценностью самого правового начала и при том предположении, что закон в таком государстве всегда справедлив и что «способ его создания есть в то же самое время — при недостатках человеческой природы — обеспечение этой возможной справедливости». Аналогичные идеи высказывали несколько ранее В. С. Соловьев, а также Н. И. Палиенко (Правовое государство и конституционность, 1906), позднее — Н. Н. Алексеев (Основы философии права, 1924), А. С. Алексеев и др.

Первое требование или первый принцип правового государства, считал А. С. **Алексеев,** недопустимость изменения правопорядка в государстве без участия народного представительства. Другое принципиальное требование к его организации и деятельности — верховенство права (а не закона). «Не закон дает силу праву, а право дает силу закону, и законодатель должен не создавать, а находить право, выработанное в сознании общества» (Начало верховенства права в современном государстве, 1910).

В 1911 г. П. И. Новгородцев и И. А. Покровский обменялись мнениями о содержании «права на достойное существование», о котором в свое время впервые написал В. С. Соловьев. Для многих исследователей начала XX в. это право связывалось с обеспечением общей защиты интересов трудящихся при помощи права и признавалось требованием социалистическим. Историк римского права и философ **И. А. Покровский** считал, что следует вести речь о «праве на существование», подразумевая при этом заботы в области общественного призрения. Разумеется, что у государства есть обязанность спасать от голодной смерти, но «права быть спасенным от голодной смерти лицо не имеет» (Право на существование, 1911). Право на существование — это не обеспечение так называемых необходимых условий существования. Это конечный идеал или минимум того, что государство в настоящий момент должно обеспечить человеку, — это узкое, но более прочное в юридическом смысле понимание проблемы.

Сбалансированный вариант сочетания профессионально-юридического догматизма и философского позитивизма воплотился в концепции власти **Габриеля Феликсовича Шершеневича** (1863—1912). Государство представляет собой источник права как властного веления.

Власть связана с волей, с умением «заставить других сообразовывать свое поведение с волею властвующих, вводить свою волю одним из существенных мотивов, определяющих поведение другого». В основе власти, как ее трактует Шершеневич, лежит во многом тот же эмоциональный и мыслительный настрой, который так тщательно обсужден в работах Коркунова и Петражицкого. Шершеневич называет его эгоистическим чувством повинующегося, которое составлено у него из страха и веры в то, что послушание может принести известные выгоды (Общая теория права, 1910).

Все власти в государстве опираются на государственную власть с ее изначальным (исторически и логически) авторитетом, из нее же они черпают свои силы, тогда как государственная власть опирается непосредственно на общественные силы. Так, государство может характеризоваться с позиции социологии. С юридической точки зрения государство есть правовое отношение, есть объект или субъект права, но это уже, по Шершеневичу, неправильные, искаженные представления о власти. С методологической точки зрения, подчеркивает он, **«юридическое определение не только не способно объяснить реального существа того, что мы называем государством, но оно кроет в себе опасность затемнить пред нами истинную сущность явлений, происходящих в государстве.** Понятие о государстве только одно — **социологическое».**

Социологическое понятие о государстве исходит из того, что трудно построить понятие о государстве как силе, государстве как юридическом отношении, но возможно это сделать только с учетом и лишь на основе представления о нем как комбинации силы и воли. Государственная власть предстает в этом случае как основанная на самостоятельной силе воля одних (властвующих) подчинять себе волю других (подвластных).

Объявляя источником права силу и волю, зафиксированные во властном установлении государства, Шершеневич вполне определенно склоняется к одностороннему позитивистскому измерению природы права. Вместе с тем он остро ощущает недостатки позитивистской ориентации юридических дисциплин. Существующие юридические науки (уголовное право, гражданское право и др.) страдают крайней догматичностью в том смысле, что они основываются постоянно на понятиях, которые воспринимаются ими без всякой критики. Причем это происходит даже в том случае, когда эти понятия заимствуются из другой области знания. Так, понятием о праве пользуются все юридические науки, но критическому исследованию оно, по его мнению, подвергается только в гражданском правоведении. Учение о нарушении права составляет почти исключительное достояние уголовного правоведения, хотя оно находится в теснейшей связи с вопросом о сущности права.

Обращаясь к теме о соотношении юридических наук и философии права, он вполне определенно констатирует живучесть естественноправовых построений, но солидаризуется с К. Бергбомом в том, что допускаемый естественным правом дуализм

права следует считать чуть ли не смертным грехом против науки. Однако сам Шершеневич в оценке методологической роли и социального предназначения «научной философии права» считает актуальным изучение не только права, как оно есть, но и права, каким оно должно быть. Таким образом, он формулирует «двоякую задачу философии права, теоретическую и практическую», уточняя при этом, что исследование права юридическими науками должно включать критическое исследование всех главных понятий не только с точки зрения догматической, но также с точки зрения «сущности права». В связи с последним аспектом исследованию подлежат вопросы об образовании права, о нарушении права, о применении права, о создаваемых правом отношениях.

Таким образом, **социологическое и философское, а также антропологическое и психологическое рассмотрение природы и назначения права значительно смягчает позитивистский компонент его учения о праве и государстве** и позволяет сохранять многоаспектный **критический настрой** по отношению к состоянию действующего права и аналитических возможностей сложившегося **правоведения** в трех его основных разделах: общая теория права; история философии права; политика права. Критикуя кантианскую постановку вопроса о полезной взаимодополняемости права и морали среди русских правоведов (Трубецкой, Новгородцев), он в то же время допускает, что право и нравственность «действительно имеют общие исходные пункты», но только между ними не может быть иерархической связи (что содержит высший критерий?) или связи в виде взаимоотношений одного вечного, другого — временного взаимозависимого компонентов. Практически он считает невозможным воспринимать **такие** сочетания права и **морали** жизнеспособными и даже реально существующими.

Богдану Александровичу Кистяковскому (1868—1920) принадлежит инициатива теоретической постановки вопроса о возможной перспективе правового социалистического государства, возникающего в процессе несовершенств буржуазного правового государства. Он же в 1909 г. стал одним из организаторов и участников сборника «Вехи», который вызвал столь шумные похвалы и не менее шумные осуждения. В статье «В защиту права» из этого сборника раздался едва ли не самый сильный упрек в адрес русской интеллигенции за ее пренебрежение правом и за неразвитость ее правопонимания. Разумеется, что

адресатом критики была не вся интеллигенция, а главным образом та ее часть, которая связала свою судьбу с революционными замыслами и делами. Наряду с Герценом и Михайловским в этот разряд попали и российские социал-демократы (в частности, Плеханов). В правовом нигилизме он обвинял и славянофилов.

Кистяковский видел причины слаборазвитости правосознания российской интеллигенции не только в бедности окружающей правовой жизни, но и в слишком большой дани увлечению метафизическими решениями политических и моральных проблем.

У народнической интеллигенции он увидел «ложное предположение» об исключительно этической ориентации сознания нашего народа. Это помешало ей вовремя и по существу «придти на помощь народу», например с учетом своих положений о специальных стадиях прогресса права от обычая к закону способствовать «окончательному дифференцированию норм обычного права, а также их развитию и трансформации в современное законодательство».

Критика славянофильских прегрешений народнической интеллигенции велась с позиции просветительского оптимизма (образованный класс несет естественную ответственность за развитие «организаторских талантов народа»), который уживался с «общинно-артельными» иллюзиями самих народников.

Философ писал: русский народ отличается присущим ему «тяготением к особенно интенсивным видам организации, о чем, собственно, и свидетельствуют его стремление к общинному быту, его земельная община, артельный труд и т. д.».

В области истолкования природы и назначения права Кистяковский следовал кантовскому определению права и в более современных терминах характеризовал право как совокупность норм, устанавливающих и разграничивающих свободу лиц. Кистяковский при этом отмечал, что это определение имеет философское, а не эмпирическое значение.

С социологической точки зрения он отдавал предпочтение трактовке права как совокупности норм, создающих компромисс между различными требованиями (А. Меркель). Дело в том, поясняет Кистяковский, что всякий сколько-нибудь важный новоиздающийся закон в современном конституционном государстве становится компромиссным документом, вырабатываемым различными партиями, которые выражают требования

определенных социальных групп. Более того, современное государство само основано на компромиссе, и **конституция каждого отдельного государства есть компромисс, примиряющий стремления наиболее влиятельных групп в данном государстве** (Право как социальное явление, 1911).

В обсуждении проблематики правового государства весьма авторитетными были также разработки В. М. Гессена, который к уже привычным его признакам (права и свободы граждан, разделение властей, связанность правительственных и судебных решений правом и т. д.) добавлял в качестве непреложного условия также представительную форму правления и наличие учреждений административной юстиции.

Евгений Николаевич Трубецкой (1863—1920) известен своими фундаментальными разработками истории религиозной философии и исследованиями проблем философии права. Право он определял как внешнюю свободу, предоставленную и ограниченную нормой. Определения права, в которых фигурируют понятия «власть», «государство» или «принуждение», т. е. понимание права как организованного принуждения, имеют, по его мнению, тот недостаток, что всякое государство или власть сами обусловлены правом. Они не принимают в расчет те разновидности права, которые существуют независимо от признания или непризнания их тем или иным государством, — таково право церковное, право международное или некоторые юридические обычаи из разряда предшествующих возникновению государства.

Схожие несовершенства имеют, согласно Трубецкому, теории права как «силы» и права как «интереса». Особого внимания заслуживают теории права как части нравственности (как минимум добра). Однако и они смешивают право, как оно есть в действительности, с той нравственной целью, которую оно должно обеспечивать. А между тем есть множество правовых норм, которые не только не представляют собой минимума нравственности, но даже в высшей степени безнравственны. Таковы, например, нормы крепостного права, нормы, устанавливающие пытки, стесняющие религиозную свободу, и др.

Нормы нравственные и правовые не исключают друг друга: поскольку внешнее поведение обусловливаемо внутренним настроением, последнее далеко не безразлично для права. Необходимо различать в нравственности два элемента: вечный закон добра, которым должна определяться конечная цель нашей

деятельности; ряд подвижных и изменчивых конкретных задач, целей, которые обусловливаются, с одной стороны, вечными требованиями добра, а с другой — меняющимися особенностями той конкретной среды, где мы должны осуществлять добро.

В подходе Трубецкого присутствует мысль о гармонизации позитивного права с естественным правом, причем естественное право «звучит как призыв к усовершенствованию», играет роль движущего начала в истории. Идея естественного права, по толкованию Трубецкого, дает человеку силу подняться над его исторической средой и спасает его от рабского преклонения перед существующим.

3. П. И. Новгородцев

Павел Иванович Новгородцев (1866—1924) — известный русский юрист, видный представитель либерального движения, сторонник «возрождения» естественного права. Он принимал активное участие в создании и деятельности кадетской партии, был депутатом I Государственной думы, резко отрицательно относился к власти большевиков, в эмиграции организовал при Пражском университете Русский юридический факультет, которым руководил до конца жизни.

Политико-правовые взгляды Новгородцева находились под заметным влиянием учения Канта и неокантианцев. Одновременно он разделял некоторые положения гегелевской философии права, правда, не в их ортодоксальной версии, а с позиций либерализма и автономии личности. Его главные труды — «Введение в философию права. Кризис современного правосознания» (1909) и «Об общественном идеале» (1917).

Подход Новгородцева к проблемам права и государства пронизан стремлением преодолеть позитивизм и утвердить нравственный идеализм в юриспруденции и в целом в учении об обществе. В основе этого нравственного идеализма лежит естественноправовая идея абсолютной нравственной ценности личности, которая, согласно Новгородцеву, определяет смысл и существо общественного идеала.

При обосновании «абсолютного идеала в применении к области общественных явлений», включая государство и право, Новгородцев исходным началом общественного идеала считает «принцип личности», а не «принцип общественный». Характеризуя общество как «союз лиц», он утверждает, что «понятие

общества не имеет иного этического значения, кроме того, которое оно получает от принципа личности». При этом он стремится к органическому единству принципа личности и общественного принципа: «личность и общество должны быть представлены растущими от одного корня. Таким корнем может быть только живой человеческий дух, который дает жизнь и соединениям людей в союзы».

В самой личности — если ее рассматривать не с позиций абсолютного индивидуализма и субъективного произвола, а во всей полноте ее нравственных определений, — обнаруживается, по словам Новгородцева, «стремление к общему и сверхиндивидуальному». При такой трактовке «нравственный закон понимается уже не только как норма личного поведения, но и как основа общей нравственной жизни, связывающая всех воедино некоторой общей целью — стремлением к абсолютному идеалу».

В своем общественном проявлении личность выступает с требованиями свободы и равенства, которые «вытекают из самой идеи нравственного достоинства лиц». Без стремления к свободе и равенству, отмечает Новгородцев, невозможно представить себе общественный прогресс, «и неудивительно, если издавна, со времен греческой философии, в этом полагались основные требования естественного права». Но из понятия личности вытекают не только ее притязания (требования свободы и равенства), но и ее обязанности признавать права других лиц, причем эти общественные обязательства предъявляются личности не обществом или государством, а ее собственным нравственным законом, присущим личности «стремлением к идеальной норме».

Сочетание отмеченных нравственных свойств личности (ее естественноправовых притязаний и обязанностей) определяет смысл общественного идеала. «Таким образом, — резюмирует Новгородцев, — в понятии личности одинаково берут начало как притязания ее на равенство и свободу, так и ее обязанность *солидарности и единства* с другими. А так как из этого единства в идее не может быть исключено ни одно лицо, но в каждом и во всех должны быть признаны те же права на равенство и свободу, то отсюда получается определение общественного идеала как принципа всеобщего объединения на началах равенства и свободы». Принцип личности, согласно Новгородцеву, с необходимостью приводит к «идее всечеловеческой, вселенской со-

лидарности». С учетом такой всеобщей свободной солидарности он кратко определяет общественный идеал как *«принцип свободногоуниверсализма»*.

Этот общественный идеал имеет, согласно Новгородцеву, абсолютное, «сверхисторическое значение». К этой абсолютной цели нравственного прогресса можно лишь приближаться, но никогда невозможно ее достигнуть и полностью осуществить на практике. Когда же абсолютизируют те или иные исторические ступени и относительные формы прогресса и выдают их за реализацию абсолютной цели и достижение гармоничного состояния общества, то в итоге получаются концепции, осуществление которых неизбежно связано с отрицанием принципа личности, насилием и произволом.

С этих позиций Новгородцев критикует утопические построения Платона и социалистов-утопистов, этатистские положения И. Г. Фихте и Г. Гегеля, воззрения Ж. Ж. Руссо и К. Маркса, теократические идеалы В. С. Соловьева. Он подчеркивает, что «ни наилучшее устройство власти, ни справедливейшее распределение богатств, ни всеобщее довольство и счастье» не соответствуют абсолютной цели нравственного идеала, поскольку и власть, и богатство, и счастье — это лишь внешние и относительные блага, значимые лишь как средства для достижения высших целей. Отвергая нравственную абсолютизацию институтов и феноменов общественной жизни, Новгородцев подчеркивает, что государство, церковь, народ и т. д. — это «реальные явления», а не «отвлеченные нравственные нормы». По поводу гегелевской апологии государства как «воплощения нравственной идеи на земле» и трактовки неокантианцем Г. Когеном государства как «царства духа» Новгородцев критически отмечает: «Государство это прежде всего властвование и подчинение, это дисциплина и узда внешнего закона. Если бы государство утратило эти черты, если бы оно стало внутренним законом, написанным в сердцах, добровольно исполняемым всеми, без органов власти и принуждения, тогда действительно осуществлялось бы «царство духов», но только это не было бы уже более государством».

Отвергая трактовку исторически складывающихся форм позитивного права и государства, включая и правовое государство, в качестве нравственных ценностей и идеалов, Новгородцев вместе с тем подчеркивал, что эти реальные формы, институты

и учреждения являются «необходимым и незаменимым средством для того, чтобы идти вперед по пути нравственного прогресса». В этой связи он отмечал достоинства правового государства, признающего принцип равенства людей, их права и свободы. Но кризис правосознания в конце XIX — начале XX в. распространился и на представления о правовом государстве. «Опыт жизни, — писал Новгородцев, — показал, что идеальные начала правового государства не только не могли быть немедленно осуществлены, но еще и заключали в себе, вместо полной гармонии, известный антагонизм, который вообще делал их неосуществимыми в чистом и безусловном выражении». Для решения новых задач правового государства, включая и задачи в области социальной политики, необходимо усиление роли нравственных факторов, средств воспитания и общественного воздействия на умы и характеры людей с тем, чтобы «свободными усилиями общества создать более совершенное общество».

Характеризуя «целый поворот понятий, который знаменует новую стадию в развитии правового государства», Новгородцев писал: «Если изначально правовое государство имело задачу простую и ясную — когда равенство и свобода представлялись основами справедливой жизни, т. е. началами формальными и отрицательными, и осуществить их было нетрудно, то сейчас государство призывается наполнить эти начала положительным содержанием». Выполнение государством «этой благородной миссии общественного служения» (реализация социальной политики, поддержка нуждающейся части общества и т. д.) требует больших усилий и времени: лишь некоторые реформы могут быть проведены немедленно, а остальные — осуществимы в далеком будущем или вообще неосуществимы.

Требования, входящие в содержание абсолютного общественного идеала (свобода, равенство и солидарность лиц), по своей природе антиномичны, противоречат друг другу, а в мире относительных явлений, в реальной действительности синтез противоположностей и полная гармония противоречий неосуществимы. Человечество, согласно Новгородцеву, всегда стоит перед выбором между общественной гармонией и свободой. Делая выбор в пользу свободы и равенства самоценной личности, Новгородцев обосновывает идею свободного социального развития — без утопической конечной цели в виде определен-

ного гармоничного общества. Нравственный долг каждого — вложить свои усилия «в неопределенную перспективу грядущего», содействовать реализации нравственного принципа «свободного универсализма», осуществлению «идеи свободной солидарности всех», в которой свобода и равенство лиц сочетаются со всеобщностью их объединения.

Абсолютный нравственный идеал (т. е. естественное право в трактовке Новгородцева) применительно к позитивному праву играет ту же роль критерия и ориентира нравственного целеполагания и прогресса, как и в отношении к историческим формам государства. С учетом этого Новгородцев подчеркивал, что для внедрения в современную позитивистскую юриспруденцию нравственных идеалов «требуется именно возрождение естественного права с его априорной методикой, с идеальными стремлениями, с признанием самостоятельного значения за нравственным началом и нормативным рассмотрением». Такой подход Новгородцев трактовал как «разрыв с традициями исключительного историзма и социологизма и переход к системе нравственного идеализма».

Сущность естественного права состоит в «этическом критицизме», и ему «свойственно стремление оценивать факт существующего с этической точки зрения. Но именно в этом и состоит *задача философии права*». Новгородцев отмечает, что представления о естественном праве в его противопоставлении положительному закону существуют давно, начиная еще со времен досократиков. И подобных представлений, по его словам, придерживались самые разнообразные философы на протяжении всех веков. «Их примеру, — продолжает он, — следуем и мы, когда во имя прогрессивных требований жизни строим идеалы будущего. Мы не говорим теперь более о естественном праве или о праве природы, не противопоставляем более природу истории, но только потому, что историю мы понимаем шире, чем понимали прежде, и в ней самой находим основание для идеи прогресса. В самом течении исторической жизни мы открываем зародыш новых отношений, а вместе с тем и основания для построения *идеального права*».

Подобные рассуждения свидетельствуют о том, что у Новгородцева речь идет о своеобразном варианте естественного права с исторически изменяющимся содержанием.

Обосновывая необходимость возрождения естественного права, Новгородцев писал: «Под влиянием Савиньи, Шталя и

некоторых других писателей на естественное право и до сих пор многие смотрят, как на старое заблуждение, которому нет места среди теорий современной науки. Однако более внимательное изучение предмета показывает, что естественное право представляет собою неискоренимую потребность человеческого мышления и исконную принадлежность философии права».

Естественное право в его соотношении с позитивным правом выступает как идеал, «создаваемый в виду недостатков и несовершенства положительных установлений». В силу отставания положительных законов от движения истории и ее требований в жизни постоянно и -неизбежно возникают конфликты между старым порядком и новыми прогрессивными стремлениями. «Из этих конфликтов, — поясняет Новгородцев, — и зарождается обыкновенно естественное право как требование реформ и изменений в существующем строе».

Поясняя значение естественноправового подхода для углубления и развития юридических исследований, Новгородцев писал: «Современная юриспруденция относит название права исключительно к нормам положительным, признанным в законе или обычае, охраняемом властью и судами. Идеальные требования не представляют собой права в строгом смысле слова, а суть только проекты будущего права. Такими именно проектами и являются все теории, которые мы рассматриваем в нашем курсе; все это — идеальные планы общественного переустройства, — планы будущего, более или менее близкого. С этой точки зрения можно восстать против названия «естественное право», так как всякое право, как на этом настаивают современные юристы, по существу своему есть право положительное. Но нельзя не видеть, что так называемое естественное право как идеал для положительного, как требование его реформы есть исконное проявление философской мысли, есть сама философия права».

Настойчивая пропаганда Новгородцевым идей нравственного идеализма и возрождения естественного права сыграла большую плодотворную роль в развитии русской юриспруденции, в ее ориентации на философско-правовые исследования, в критике консервативно-охранительных идей юридического позитивизма, в защите достоинства личности и обосновании необходимости либеральных общественных и государственно-правовых преобразований в России.

4. Л. И. Петражицкий

В начале XX в. крупным научным событием не только в русской, но и европейской литературе стало опубликование «Теории права и государства в связи с теорией нравственности» (1907) **Льва Иосифовича Петражицкого** (1867—1931). В гносеологичес-ком и методологическом отношении он следовал началам позитивной философии, но при этом проявил большую самостоятельность и оригинальность в освещении правовых явлений и самой природы права.

Петражицкий понимал право как разновидность субъективных переживаний и проводил различение между **правом позитивным** и **правом интуитивным.** Позитивное право для него шаблонно и догматично, оно не поддается ситуативному совершенствованию. Интуитивное право легко может приспособиться к конкретной ситуации и образует основу и побудительную силу для корректировки права позитивного. При этом возможны три варианта отношений между ними: интуитивное право согласуется с позитивным; интуитивное право опережает позитивное; позитивное право опережает интуитивное.

Петражицкий также проводил различие между социально-служебным правом (своеобразная модификация права публичного) и правом, не обремененным служебной обязанностью. Первое он называл также правом централизации, второе — правом децентрализации.

Правовое общение, как и любое другое (моральное, властное и т. д.), сопровождается переживаниями, которые бывают пассивными (ощущение чувства страдания и удовольствия) либо активными (волевая целеустремленность). Право в его регулятивном воздействии сопровождается одновременно пассивными и активными переживаниями, и эти переживания («эмоции») составляют, согласно Петражицкому, главную причину поведения, внешних поступков человека.

Наши права суть закрепленные за нами, принадлежащие нам долги других. Право предполагает в данном случае одновременно, с одной стороны, пассив (обременение, обязанность) и, с другой стороны, актив (возможность применить правовые требования с вполне определенной, отмеренной гарантией их выполнения). В этом смысле право есть также отношения (правоотношения) между той и другой стороной опреде-

ленного комплекса пассивно-активных взаимных связей, образующих само право.

Право вместе с тем есть и моральное переживание. Общим моментом для того и другого является не только их эмоциональный, но также сходный интеллектуальный состав. Так, например, требования «не лги», «не убивай», «помогай нуждающимся» можно переживать и как правовые, и как моральные требования. Но моральное переживание, в отличие от права, предстает переживанием односторонним, оно есть лишь чувство обязанности, не снабженное гарантированным исполнением. Единство правомочия и обязанности, присущее только праву, обычно закреплено в правовой норме, которая, по сути дела, двойственна по своей психологической природе: она имеет одновременно императивную (обязывающую) часть и атрибутивную (управомочивающую на требование с гарантированным исполнением) часть.

Таким образом, право по своей природе есть прежде всего явление эмоциональное (переживательное). В этом его главная и фундаментальная особенность. В деле сплочения людей, их дисциплинирования право гораздо важнее морали, что является следствием его двусторонней (одновременно предоставительно-обязывающей или, говоря иначе, атрибутивно-императивной) природы. Юридическая норма — это проекция (вариант) императивно-атрибутивных переживаний; это как бы скрепы, без которых ни одна социальная группа не может существовать (здесь концепция психологической теории права явно перекликается с концепцией институционализма Ориу).

Мораль, как правило, лишена возможности управомочить кого-либо на ту или иную меру принуждения в обеспечение гарантированного осуществления, и это накладывает определенный отпечаток на ее социально-регулятивную действенность. Но мораль не утрачивает своего значения, хотя границы между ней и правом временами меняются, хотя моральные нормы образуют собой некий постоянный источник для пополнения норм юридических. Мораль иногда становится упорядочивающим и дисциплинирующим фактором в тех областях общественной жизни, где право не выполняет этой регулирующей роли и даже не может ее выполнять (например, в делах, где требования совести могут оказаться и фактически оказываются сильнее требований действующего права).

Подобное истолкование природы права и морали сильно расходится с позитивистской теорией права, которая считает главным создателем и оформителем права государство (суверена, власть). Согласно представлениям Петражицкого, право есть более сложное и многогранное явление. По своему генезису и фактическому существованию оно распадается и обособляется на две разновидности — на право официальное (положительное, государственной властью сформулированное и поддержанное) и право интуитивное, отношения между которыми изменчивы.

Один из важных итогов психологической трактовки природы права Петражицкий видел в создании **новой концепции политики права,** которая предполагает, по его мнению, фундаментальную переработку всей системы отраслей права и юридической науки, причем сама трактовка права с позиций поведенческой психологии является лишь самой начальной стадией этой грандиозной перестройки юридической науки и практики. Проводя обособление интуитивного права от официального, он предлагал считать важнейшей задачей правоведения соединение позитивных знаний о праве с общественным идеалом, для чего потребуется, как он считал, использовать результаты и наработки нескольких отраслей правоведения — теории права (позитивной науки), философии права и политики права.

Политика права, по замыслу Петражицкого, призвана устанавливать и формулировать цели, достижению которых должны служить принимаемые законы. Требования к правовым приемам и средствам, необходимым для достижения желаемых результатов, в состоянии обосновать лишь теория права, ибо только она в состоянии обеспечить знаниями о возможностях права в воздействии на поведение людей и только она знает, что есть реальное право.

Петражицкий наметил, но не разработал в некой целостности ни основных предпосылок, ни главных положений и методологической базы этой дисциплины (политики права). Он считал, что надлежащая подготовка основ этой науки зависит от надлежащего и согласного с его новыми теоретическими установками пересмотра всей методологической базы самых различных наук. Он предполагал, в частности, необходимые коренные изменения в методологии социальных наук. Замыслы его были поистине грандиозными, но он успел только обозна-

чить первоочередные задачи переработки методологии психологии, социологии, логики, а также общие направления перемен в методологии других социальных наук, в особенности теории права и государства в ее взаимосвязи с теорией морали.

Еще одним последствием этого новаторского подхода стало компромиссное уточнение традиционного со времен римских юристов деления права на публичное и частное делением права на лично-свободное и социально-служебное. По существу получается, что разграничение публичного и частного права пребывает в зависимости от того, чьи интересы преследуются в том или ином правоотношении.

В своем воздействии на социальное поведение особо заметными делаются такие специальные функции права, которые Петражицкий именует «распределительною» и «организационною». Так, в частности, дистрибутивная (распределительная) функция в области народного (и международного) хозяйства может отличаться от функции распределения частей плодородной почвы, средств и орудий производства, предметов потребления, вообще хозяйственных благ между индивидами и группами. Основной тип и главный базис распределения хозяйственных благ, а вместе с тем и основной базис экономической и социальной жизни вообще представляет собой явление собственности (в частнохозяйственном укладе, в условиях «капиталистического» социального строя — индивидуальной собственности, в условиях первобытного или другого коллективистского строя — коллективной).

К числу несомненных заслуг создателя психологической теории права относят обычно решительное и безусловное освобождение теории права от узкого юридического догматизма; В этом вопросе Петражицкий создал своеобразное учение о многообразии нормативных фактов и видов положительного права. Отказавшись от сложившихся вариантов догматического истолкования источников права и стремясь охватить все известные факты из истории права и современного его состояния, Петражицкий насчитал целых **15 видов положительного права,** неизвестных, по его оценке, современной науке или же не признаваемых ею.

Среди них он помимо официального права (законодательства) различает книжное право, для которого нормативным фактом служит авторитет книги, преимущественно юридического содержания (имеются в виду священные книги, сборники

обычного права, научные трактаты и Свод законов Юстиниана); далее следует «право принятых в науке мнений», «право учений отдельных юристов или групп их», «право юридической экспертизы» (сюда же отнесены знаменитые «ответы» римских юристов); отдельно выделено «право изречений религиозно-этических авторитетов: основателей религий, пророков, апостолов, святых, отцов Церкви и т. д.» и «право религиозно-авторитетных примеров, образцов поведения». Своеобразное семейство образуется из «договорного права», «права односторонних обещаний» (например, государственных органов и частных лиц), «программного права» (программное заявление органов государственной власти), «признанного права» (признание известных прав и обязанностей одной из сторон юридического отношения). «Прецедентное право» усматривается в деятельности государственных учреждений и в международном праве. Различается также «общенародное право, как везде существующее право» (нормативным фактом для него служат ссылки на то, что «так принято во всем мире», «у всех народов»). Отсюда становится понятным соседствующее с прецедентным и общенародным «право юридических поговорок и пословиц».

Петражицкому принадлежит весьма точная и по-своему конструктивная критика юридической ментальности, в которой «власть» и «господство» имеют характер не научно содержательных и фиксированных смысловых терминов, а скорее характер **слов для всевозможного и необременительного употребления** в различных областях правосознания без ясно определенного смысла. Он писал в своей «Теории права и государства» (1907): «Современное государствоведение... не знает, в какой сфере находятся и какую природу имеют те реальные феномены, которые соответствуют его теоретическим построениям, и как с помощью научных методов можно достигнуть их реального, фактического (наблюдательного, опытного) познания; и, таким образом, вместо изучения фактов... получается фантастическое конструирование несуществующих вещей и незнание действительно существующего».

Психологическая теория права и нравственности, в особенности методологические конструкции, положенные в основу этой теории, вызвали обширную критическую литературу. Так, П. И. Новгородцев с самого начала поддержал попытку Петражицкого «освободить философскую разработку права от гипноза со стороны положительного закона и практического оборо-

та, суживающего и искажающего теоретический горизонт зрения».

В своем устремлении создать другую юридическую науку не только по-новому теоретическую, но также и прикладную, Петражицкий проделал большую творческую работу. Но в свои «эмпиристские построения» он привлек очень благородный, хотя и весьма неподходящий элемент, определяющий его правовой идеал и все его построения, а именно — христианскую заповедь любви. По словам Новгородцева, «с западноевропейской точки зрения идея Петражицкого преобразовать таким образом теорию права может показаться фантастической и одновременно сентиментальной, и, действительно, в самом существе ее есть нечто неосуществимое, но она прекрасный пример своеобразных построений позитивистической теории права, выросшей на русской почве». Но в то же время Новгородцев считал, что «эмпирический анализ идеи права как внутреннепсихического индивидуального переживания» тоже не дает нам законченной теории права, как не дает ее и формально-позитивная догматика. Что касается окончательного вывода, то суть его состояла в том, что заслуги психологической теории лежат вне пределов юриспруденции и что «для философии естественного права эта теория опорой быть не может».

Б. Н. Чичерин высоко ценил Петражицкого как критика юридического позитивизма, но сильно критиковал его оценки права как инструмента социальной политики. Б. А. Кистяковский обратил внимание на гносеологические погрешности, заметив, что Петражицкий «ориентирует свою теорию образования понятий не на истории наук, а на чисто житейских суждениях, разбавленных разнообразными научными сведениями».

Сегодня теория Петражицкого воспринимается как предпосылка таких новейших течений, как правовой реализм, а также соответствующие ответвления бихевиоризма и феноменологии.

Развивая вслед за О. Холмсом идею о громадной роли внеправовых соображений и обстоятельств в судебном процессе и акцентирование вслед за 3. Фрейдом роли подсознания в этом процессе, американская школа правового реализма по ряду своих догматов и методологических ориентаций действительно может быть воспринята продолжательницей традиции психологической трактовки права, уделившей значительно больше внимания соотношению совокупного воздействия психологических факторов на область правовой мысли и юридической практики

одновременно. Американских реалистов так же, как и Петражицкого, интересовала проблема несовершенства «юридического языка» — его неопределенность, неясность, двусмысленность. По мнению Дж. Фрэнка, некоторые правовые термины похожи на луковицы — если их как следует почистить, то в итоге ничего не останется. Юридический язык — это «жаргон, не имеющий четкого значения». Он нередко ставит в тупик и одурачивает обывателя и тем самым дает возможность прибегать к различным уловкам (Дж. Фрэнк. Право и современный разум, 1930).

В своем обращении к поведенческим (бихевиористским) аспектам изучения правосознания и практики американские реалисты вновь привлекли внимание к необходимости более тщательного различения правовых требований «на бумаге» и «в реальности», к соотношению доктрины и совокупности основывающихся на ней судебных решений, и все это во имя снятия проблем, вызываемых неопределенностью предписания правовой нормы. Они в то же самое время высоко оценивали присущие праву единообразие и предсказуемость действия (К. Ллевелин. Юриспруденция, 1961).

Подобно Петражицкому, реалисты разделяли позитивистскую веру в применение научной методики и в этом смысле переориентировали практическое изучение права на более современный лад, снабдив исследователей новыми свидетельствами несовершенств или недостаточности формально-догматического анализа там, где речь идет об оценке реального действия правовых требований и предписаний или об эффективности и ценности права в реальной судебной практике и в обиходном правовом общении.

5. Н. А. Бердяев

Оригинальные политико-правовые воззрения развивал **Николай Александрович Бердяев (1874—1948),** один из крупнейших философов и религиозных мыслителей России. Его взгляды об обществе, государстве и праве изложены в таких произведениях, как «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), «Философия неравенства» (1918, изд. 1923), «О назначении человека», «О рабстве и свободе человека» (1939), «Царство Духа и царство Кесаря» (1947) и др.

В центре всего его творчества, включая анализ права и государства, стоит проблема **свободы.** Себя он называл «сыном свободы» и подчеркивал: «Я основал свое дело на свободе».

Вся социальная проблематика, в том числе и вопросы права и государства, освещается Бердяевым с позиций разработанной им оригинальной философской концепции **христианского персонализма.** Отмечая экзистенциалистский и эсхатологический характер своей философии, Бердяев писал: «Я верю лишь в метод экзистенционально-антропоцентрический и духовно-религиозный».

К этим взглядам Бердяев пришел не сразу. В молодые годы он находился под влиянием марксизма и за пропаганду социализма был сослан в Вологодскую губернию. Затем он перешел на религиозные позиции и стал одним из активных участников (вместе с Мережковским, Розановым и др.) русского общественно-религиозного движения начала XX в. Но и после отхода от марксизма (ортодоксальным марксистом, материалистом и сторонником «марксизма тоталитарного» он никогда не был) Бердяев продолжал признавать «правду социализма» в своей христианско-персоналистской трактовке. Этих позиций он придерживался и в эмиграции после высылки его из страны в 1922 г. вместе с большой группой деятелей русской культуры.

Оценивая свой подход к социальным проблемам, Бердяев писал: «Основное противоречие моего мнения о социальной жизни связано с совмещением во мне двух элементов — аристократического понимания личности, свободы и творчества и социалистического требования утверждения достоинства каждого человека, самого последнего из людей и обеспечение его права на жизнь. Это есть также столкновения влюбленности в высший мир, в высоту и жалости к низинному миру, к миру страдающему. Это противоречие вечное. Мне одинаково близки Ницше и Лев Толстой. Я очень ценю К. Маркса, но также Ж. де Местра и К. Леонтьева, мне близок и мною любим Я. Бёме, но также близок Кант. Когда уравнительная тирания оскорбляет мое понимание достоинства личности, мою любовь к свободе и творчеству, я восстаю против нее и готов в крайней форме выразить свое восстание. Но когда защитники социального неравенства бесстыдно защищают свои привилегии, когда капитализм угнетает трудящиеся массы, превращая человека в вещь, я также восстаю. В обоих случаях я отрицаю основы современного мира».

В своем персоналистическом учении о свободе человека Бердяев отличает **личность** от **индивида.** Индивид есть категория натуралистическая, биологическая, социологическая, несвободная, а личность — категория духовная, свободная. Именно в качестве личности человек есть микрокосмос, универсум, а не часть или атом какого-то внешнего целого (космоса, общества, государства и т. д.). «Личность, — подчеркивал Бердяев, — есть свобода и независимость человека в отношении к природе, к обществу, к государству, но она не только не есть эгоистическое самоутверждение, а как раз наоборот. Персонализм не означает, подобно индивидуализму, эгоцентрической изоляции. Личность в человеке есть его независимость по отношению к материальному миру, который есть материал для работы духа. И вместе с тем личность есть универсум, она наполняется универсальным содержанием».

Личность — самоценность и самоцель, идеал человека, категория аксиологическая, ценная своими самобытными, творческими актами. Если индивид в своем поведении более детерминирован внешними условиями и «больше подчинен общеобязательному закону», то «личность иррациональна», она «должна быть исключением, никакой закон не применим к ней».

У человека есть **два пути** выхода из своей замкнутости. Первый путь, **путь объективации,** т. е. выход в посюсторонний мир, в царство Кесаря, в реальность общества и государства с их общеобязательными формами, нормами, институтами и т. д., — это потеря личности, отчуждение человеческой природы, выброс человека в объективный мир зла, несвободы, несправедливости и рабства — рабства человека у бытия, у Бога, у природы, у цивилизации, у общества, у государства, у собственности и денег, у коллективизма, национализма и войны.

Второй, **духовный путь,** т. е. реализация личности в человеке, это путь самоопределения, постоянного трансцендирования, перехода к транссубъективному (духовному, но не объективному) миру — к жизни в свободе, к экзистенциальной встрече с Богом, с другими личностями, с внутренним существованием мира, к экзистенциальному общению и коммюнотарной общности (противоположной объективному обществу). И Бог — это не некая объективная реальность вне и над человеческой личностью, не объективация универсальной идеи (все объективное — зло и бездуховно), а существует как личность в экзистенциальной встрече с ним человеческой личности. Раз-

ного рода сверхличные, коллективные личности (общество, государство и т. д.) — это, по Бердяеву, иллюзия, порождение объективации и отчуждения человеческой природы. «Объективных личностей нет, — подчеркивает он, — есть лишь субъективные личности. И в каком-то смысле собака и кошка более личности, более наследуют вечную жизнь, чем нация, общество, государство, мировое целое».

Обосновывая свою концепцию **антииерархического персонализма,** Бердяев отвергает различные формы иерархического персонализма, согласно которому иерархически организованное целое состоит из личностей разных иерархических ступеней, причем каждая личность подчинена высшей ступени, входит в нее в качестве подчиненного органа или части. Антиперсоналистический характер, по его оценке, носят также дионисизм, теософия, антропософия, коммунизм, фашизм, связанный с капиталистическим строем либерализм, да и все другие концепции (монархические, демократические и т. д.) общественно-государственной жизни в этом объективном, обезличенном мире.

Объективный, исторически данный мир рабства и несвободы (общество, государство, закон и т. д.) — это **царство Кесаря,** которому принципиально противостоит сверхисторическое **царство** Духа и свободы человека. Мучительный разрыв и раздвоение человека (в качестве индивида и в качестве личности) между этими двумя мирами «найдут себе разрешение в новой мистике, которая глубже религии и должна объединить религии. Это вместе с тем будет победа над ложными формами социальной мистики, победа царства Духа над царством Кесаря». Подобный мистический выход к свободе (благодаря обосновываемой Бердяевым сверхисторической пророческой, мессианской, эсхатологической мистике) должен быть обращен к миру и людям и стать **методом и средством очищения мира** для его продвижения к новой духовности и свободе.

Бердяев остро критикует царство Кесаря (государственность прошлого и современности) за подавление свободы, за насильственный способ правления людьми, за авторитаризм и тоталитаризм. Эту критику он распространяет и на **теократии** прошлого, которые тоже относятся им к царству Кесаря. Отрицательно относится он и к идее **«христианского государства»,** поскольку и оно неизбежно будет царством безличной объективации и выродится в **папоцезаризм** или в **цезарепапизм.**

В противовес всякой государственности он призывает перейти к **общинной жизни и федерации общин.** Такую общинность он именует **коммюнотарностью** (от франц. *commune* — община), которая — в отличие от обезличенного и авторитарно-государственного типа отношений и соответствующего типа коллективизма — «означает непосредственное отношение человека к человеку через Бога как внутреннее начало жизни». Подобную религиозную коммюнотарность Бердяев характеризует как **соборность** и утверждает, что «соборность-коммюнотарность не может означать никакого авторитета, она всегда предлагает свободу».

Эта соборность-коммюнотарность призвана, согласно бердяевской идее **«христианского социализма»,** содействовать реализации «религиозной правды социализма» — «необходимости победить эксплуатацию труда» и трудящихся, становлению духовно нового человека. Вместе с тем подобная соборность — это «борьба за большую социальную справедливость» в самом царстве Кесаря, от которого человек не может просто отвернуться и уйти, поскольку окончательная победа царства Духа, по словам Бердяева, предполагает изменение структуры человеческого сознания и преодоление мира объективации, т. е. мыслится лишь эсхатологически.

Таким образом, хотя в посюстороннем мире, по Бердяеву, нет и не может быть подлинной свободы и справедливости, однако, несмотря ни на что, каждый человек по своей духовной природе призван стать личностью и бороться за расширение и утверждение в этом царстве Кесаря возможно большей свободы и справедливости, приближая тем самым царство Духа.

Важное место в бердяевской трактовке вопросов права и государства занимает положение об **абсолютных и неотчуждаемых правах человека,** которые, согласно Бердяеву, являются духовными, а не естественными, идут от Бога, а не от природы, общества или государства. «От Бога идет лишь свобода, а не власть». **Государство** же, по его мнению, было создано в этом грешном мире актом насилия, и оно лишь терпимо Богом. В силу своего небожественного происхождения и нехристианской сущности государство (царство Кесаря) находится в **трагическом конфликте и борьбе** с личностью, свободой, царством Духа. Трагизм этот состоит в том, что, с одной стороны, личность не может в этом грешном и злом мире объективации жить без государства и поэтому признает его некоторую цен-

ность и готова действовать в нем, неся жертвы, а с другой — личность неизбежно восстает против государства, этого «холодного чудовища», которое давит всякое личное существование.

В иерархии ценностей **ценность личности выше ценности государства:** личность принадлежит вечности, несет в себе образ и подобие Бога, идет к Царству Божьему и может войти в него, а государство лишено всего Божественного и принадлежит времени и никогда не войдет в Царство Божье. И хотя личность и государство пребывают в различных кругах бытия, но эти круги «соприкасаются в небольшом отрезке». Речь идет о столкновении **свободы** и **власти:** поскольку свобода — это прежде всего свобода личности, личность выступает как отрицание (и, следовательно, как рубеж, граница) всякой несвободы, всякой внешней, объективной власти, как «граница власти природы, власти государства, власти общества».

В таком столкновении, по Бердяеву, друг другу противостоят **абсолютные неотчуждаемые права человека и суверенитет государства** или любой другой власти. Данную коллизию он решает в пользу верховенства личности и ее неотчуждаемых прав с позиций всеобщего и последовательного **отрицания суверенитета любой власти** в этом мире. «Никакой суверенитет земной власти, — подчеркивает Бердяев, — не может быть примирим с христианством: ни суверенитет монарха, ни суверенитет народа, ни суверенитет класса. Единственный примиримый с христианством принцип есть утверждение неотъемлемых прав человека. Но с этим неохотно примиряется государство. И сам принцип прав человека был искажен, он не означал прав духа против произвола кесаря и означал не столько права человека как духовного существа, сколько права гражданина, т. е. существа частичного».

Неотчуждаемые права человека выступают в трактовке Бердяева как форма выражения и существования в земном мире (царстве Кесаря) **личной свободы,** т. е. трансцендентного (и божественного) феномена из царства Духа.

Любое государство, если оно не имеет тоталитарных претензий, должно лишь признать **свободу человеческой личности,** которая изначально принадлежит человеку как духовному существу, а не дана ему какой-то внешней властью. «Эта основная истина о свободе, — отмечает Бердяев, — находила свое отражение в учении о естественном праве, о правах человека, не

зависящих от государства, о свободе не только как свободе в обществе, но и свободе от общества, безграничного в своих притязаниях. Бенжамен Констан видел в этом отличие понимания свободы в христианский период истории от понимания ее в античном греко-римском мире». В этой связи Бердяев ссылается и на **средневековое христианское сознание,** которое, опираясь на абсолютное, божественное по своему происхождению, значение **естественного права,** не признавало безусловного подчинения подданных власти, допускало сопротивление тиранической власти и даже тираноубийство. «Средневековье, — отмечает он, — признавало в ряде христианских теологов, философов и юристов врожденные и неотъемлемые права индивидуума... В этом средневековое сознание стояло выше современного. Но сознание это было противоречивым. Признавалась смертная казнь еретиков. Рабство считалось последствием греха вместо того, чтобы считать его грехом».

Также и французская Декларация прав человека и гражданина, отмечает Бердяев, есть изъявление воли Бога: **«Декларация прав Бога и декларация прав человека есть одна и та же декларация». «В** действительности, — подчеркивает он, — неотъемлемые права человека, устанавливающие границы власти общества над человеком, определяются *не природой, а духом. Это духовные права, а не естественные права,* природа никаких прав не устанавливает... Такую же ошибку делали, когда совершали революцию во имя природы; ее можно делать только во имя духа, природа же, т. е. присущий человеку инстинкт, создала лишь новые формы рабства».

Под **правом** в философии Бердяева, таким образом, имеются в виду лишь **духовные неотчуждаемые права человека** — «субъективные права человеческой личности»: свобода духа, свобода совести, свобода мысли и слова. Эти неотчуждаемые субъективные права и свободы он называет также **«идеальным правом».**

Отношение Бердяева к позитивному праву столь же негативное, как и к государству. «Государство, — подчеркивал он, — стоит под знаком закона, а не благодати». Поэтому закон так же греховен, как и власть. В конфликте между реальной силой и требованиями «идеального права» (неотчуждаемых прав человека) государство всегда решает и действует с позиции реальной силы. Выражением этого силового начала является **«принуждающий закон»** государства, который характеризуется Бердяе-

вым как **«противоположение свободе».** Позитивное право («принуждающий закон») трактуется им как орган и орудие государства, как фактическое выражение его неограниченной власти; оно «есть слишком часто ложь и обман — это законность, полезная для некоторых человеческих существ, но далекая и противная закону Божьему».

Противопоставляя государству и его закону «идеальное право», Бердяев писал: «Право есть свобода, государство — насилие, право — голос Божий в личности, государство — безлично и безбожно». Под «безличностью государства и закона» при этом он имеет в виду их абстрактно-всеобщий характер: «Государство не знает тайны индивидуального, оно знает лишь общее и отвлеченное. И личность для него есть общее... Государство еще может признать отвлеченное субъективное право человека и гражданина, да и то неохотно, но никогда не признает индивидуальных, неповторимых, единичных, качественно своеобразных прав отдельной личности с ее индивидуальной судьбой».

Эти и аналогичные негативные суждения Бердяева о государстве и законе свидетельствуют о том, что он неосновательно критикует их за то, что составляет их сущностное своеобразие и вместе с тем их величайшую ценность — абстрактно-всеобщий принцип формального равенства, равное отношение ко всем людям, абстрагированное от их различий и т. д. Ведь только благодаря этому, собственно говоря, и возможна в этом мире свобода людей — свобода в форме правового закона, признаваемая, утверждаемая и защищаемая правовым государством. Что же касается неповторимых единичных прав отдельных лиц, за игнорирование которых Бердяев критикует государство и закон, то очевидно, что речь идет, юридически говоря, об индивидуальных привилегиях (в духе аристократического отрицания формально-правового равенства).

Оправдывая свои экзистенциалистские представления о свободе, Бердяев замечает, что разделяемое и защищаемое им «героическое понимание свободы противоположно старому либеральному пониманию свободы». Но это «героическое понимание свободы» отрицает всеобщность права, правовое равенство, правовую справедливость и в целом правовую (и государственно-правовую) форму свободы. Так, он утверждает, что «свобода скорее аристократична, чем демократична», и в этом русле (в стиле Ницше, хотя и с иных позиций) атакует равенство и

восхваляет неравенство, видимо путая правовое равенство с антиправовой уравниловкой. «Неравенство, — писал он в «Философии неравенства» — есть условие развития культуры. Это — аксиома... И в Царстве Божьем будет неравенство. С неравенством связано всякое бытие... И во имя свободы творчества, во имя цвета жизни, во имя высших качеств должно быть оправдано неравенство».

В подобных суждениях упускается из виду, что правовая (государственно-правовая) форма равенства, свободы и справедливости, абстрагируясь (но не отрицая) от фактических различий, не только не отрицает, но, напротив, с необходимостью предполагает и защищает неравенство в правомерно приобретенных субъективных правах фактически различных лиц. Но подход Бердяева направлен на отрицание именно правового (формального) равенства и соответствующих правовых форм свободы и справедливости. «Свобода есть что-то гораздо более изначальное, чем справедливость. Прежде всего справедливость-юстиция есть совсем не христианская идея, это идея законническая и безблагодатная. Христианство явило не идею справедливости, а идею правды. Чудное русское слово «правда», которое не имеет соответствующего выражения на других языках. Насильственное осуществление правды-справедливости во что бы то ни стало может быть очень неблагоприятно для свободы, как и утверждение формальной свободы может порождать величайшие несправедливости».

В явном расхождении (и внутреннем противоречии) со смыслом своего негативного подхода к государству и закону (позитивному праву) Бердяев все же вынужденно признает их весьма ограниченное положительное значение — «положительную миссию в греховном, природном мире». По аналогии с «минимумом нравственности» в правовом учении В. С. Соловьева Бердяев замечает, что государство поддерживает **«минимум добра и справедливости»,** но не в силу любви к добру, которая ему чужда, а потому, что без такого минимума добра и справедливости наступит хаос, угрожающий силе и устойчивости государства.

В этом плане он признает преимущества правового государства по сравнению с абсолютистским государством (самодержавным, демократическим или социалистическим), которое выступает как источник права и суверенная власть, санкционирующая и распределяющая права. Отвергая подобный **«государ-**

ственный позитивизм», Бердяев отмечает достоинства учений о **правовом государстве,** признающих «абсолютность права и относительность государства: право имеет своим источником не то или иное положительное государство, а трансцендентную природу личности, волю сверхчеловеческую. Не право нуждается в санкции государства, а государство должно быть санкционировано, судимо правом, подчинено праву, растворено в праве». Однако трансцендентный смысл свободы и неотчуждаемых прав в учении Бердяева и его в принципе отрицательное отношение к объективному миру общества, государства и закона девальвируют значение и правового государства. «Правовое государство, — замечает он, — вещь очень относительная... Права и свободы человека безмерно глубже, чем, например, всеобщее избирательное право, парламентский строй и т. п., в них есть священная основа».

С такими же принципиальными оговорками он признает, что «и сам принуждающий закон может быть охранением свободы от человеческого произвола».

Так, при рассмотрении конфликта благодати и закона (по природе своей неблагодатного, согласно Бердяеву) он отмечает, что общество не может жить исключительно по благодати и в связи с этим признает положительное значение закона для социальной жизни особенно там, где личность подвергается насилию и ее права нарушаются. «И мы, — пишет Бердяев, — стоим перед следующим парадоксом: закон не знает живой, конкретной, индивидуально неповторимой личности, не проникает в ее интимную жизнь, но закон охраняет эту личность от посягательства и насилия со стороны других личностей, охраняет независимо от того, каково направление и духовное состояние других личностей. В этом великая и вечная правда закона, правда права. И христианство должно признать эту правду... Нельзя отменить закон и ждать осуществления любви». В этом же контексте он верно отмечает, что этика искупления, занявшая место закона, становится насильственной и отрицает свободу. Во избежание такой подмены он допускает сосуществование высшего порядка благодати и земного порядка закона. «Два порядка, — замечает он, — сосуществуют. И всегда благодатный порядок есть порядок преображающий и просветляющий, а не насилующий. Высший образ этики закона есть право».

Однако подобные суждения Бердяева об отдельных позитивных аспектах государства и закона и возможностях согласования требований права с государством и законом не получили у него последовательной концептуальной разработки и по существу находятся в противоречии с основными принципами и положениями его религиозно-философского учения о свободе. «Священная основа» права из-за своей нестыкуемости с посюсторонним грешным миром не становится и в принципе не может стать (в рамках бердяевского христианского персонализма) реальной основой для земного государства и закона, их совершенствования и развития.

Восхваляемая Бердяевым правда христианского персонализма (в том числе — свободы личности и ее неотчуждаемых прав), с пророческой бескомпромиссностью отрицающая земной мир зла, в ее негативном отношении к государству и его закону (позитивному праву) во многих аспектах трудно отличима от анархизма.

Бердяев постоянно открещивался от такого толкования его позиции и подчеркивал, что «отвержение государства как зла и неправды не есть отрицание всякой системы управления, всякой общественной организации и гармонизации жизни во имя положительных начал». Но то же самое может сказать и любой другой идеолог анархизма. Тем более, что и сам Бердяев, наряду со злом анархии, прямо признавал и **правду анархизма: «В** анархизме есть доля правды. Анархизм совершенно не применим к нашему грешному миру, который подлежит закону, и анархическая утопия есть ложь и прельщение. Но совершенную жизнь, Царство Божье можно мыслить лишь анархически, что и есть апофатическое мышление о Царстве Божьем, единственное истинное, в котором устраняется всякое сходство с царством кесаря, с царством этого мира и достигается отрешенность».

Но это апофатическое (отрицательное) религиозно-философское мышление применительно к объективному миру (государству, закону и т. д.) как раз и означает его религиозно-философское отрицание, т. е. религиозный анархизм и его обоснование. И если, отступая от этого, Бердяев все же признает в социально-прагматической плоскости (в виде вынужденной уступки злому и грешному миру) определенную необходимость им же философски отвергаемых феноменов объективного мира, то это, как минимум, свидетельствует о непоследовательности

его взглядов и противоречиях между его философской (и философско-правовой) концепцией христианского персонализма и его же прагматическими суждениями о государстве и законе.

Вместе с тем не вызывает никаких сомнений, что настойчивая проповедь Бердяевым идей свободы и неотчуждаемых прав человека, его радикальная критика всех форм гнета, насилия, авторитаризма и тоталитаризма стали существенным духовным вкладом в дело борьбы за утверждение идей гуманизма, прав и свобод личности в реальной действительности нашего несовершенного мира. И сегодня можно сказать, что Бердяев не только «сын свободы», как он сам себя называл, но и один из ее бескомпромиссных идеологов.

6. Политико-правовые учения юристов русского зарубежья

Весьма заинтересованными исследователями политико-правового развития послефевральской России в сравнительно-исторической перспективе стали крупнейшие правоведы так называемого русского зарубежья. Это была критико-аналитическая работа, которая велась во имя «будущей России» в зарубежных учебных и научных центрах (Харбин, Прага, крупные университетские города Югославии). Большая группа правоведов, философов и литераторов, доставленная в Германию на «пароходе философов» (1922), обосновалась в Берлине. В действительности было несколько депортаций философов, заочно объявленных Лениным врагами режима — «врагом хитрым» (Розанов), «понаслышке злейшие враги большевизма» (Радченко с дочерьми), «автор «методологии» меньшевизма» (Франк). Горький сразу же после их высылки констатировал: «Страна, лишившись интеллигентов, двигается вспять».

Помимо российской тематики юристами и философами русского зарубежья была начата или продолжена работа в русле и рамках основных направлений современной политико-философской и философско-правовой мысли — либеральной (Новгородцев, Петражицкий, Милюков, Струве, Гессен и др.), консервативно-либеральной (Ильин, Виноградов, Франк, Булгаков, Вышеславцев, Спекторский, Солоневич и др.), либерально-экзистенциалистической (Бердяев), а также социологической традиции (Тимашев, Устрялов, Сорокин и др.), юридико-феноменологической (Алексеев) и синтезированной юриспруденции (Ященко, Сорокин). Оба направления исследований и разрабо-

ток (россиеведческое и общетеоретическое) были весьма результативными и плодотворными.

Существенна также была моральная и нередко материальная поддержка со стороны западных коллег и спонсоров. Благодаря поддержке чешского президента Т. Масарика в Праге был образован Русский юридический факультет. И. А. Ильин, оказавшись в швейцарском заточении, получил благородную и щедрую поддержку слушательницы своих публичных чтений Шарлотты Барейсс. Она помогла издать в Швейцарии его книги на немецком языке (сама она русского не знала) и делала это вплоть до его кончины. Она же установила памятник на его могиле. Когда Питирим Сорокин получил — с личным трогательным напутствием — грант американского предпринимателя на свою «Социальную и культурную динамику», он привлек к ее написанию таких известных соотечественников, как Н. О. Лосский, Л. Шестов и Н. С. Тимашев.

Конец XIX в. был отмечен нарастанием «чувства чрезвычайности» (А. Белый) и понятным усилением интереса к историософскому и философско-нравственному истолкованию смысла жизни. В это же время в процессе полемики между отечественными марксистами, народниками и либералами значительный вес приобрела кантианская система императивов и долга, ее пафос морального благородства. Нравственную философию Канта соединяли с идеями Шопенгауэра (Соловьев), использовали в поддержку возрождения теории естественного права против односторонностей исторической школы права (Новгородцев), трактовали в духе этического критицизма (концепция «оправдания добра» Соловьева).

Для некоторых молодых философов И. Кант стал устойчивой доктринальной опорой при отходе от марксизма на позиции моралистического и религиозно-нравственного мировоззрения (Булгаков, Бердяев, Франк, Струве). Изданный в 1902 г. по инициативе С. Н. Булгакова сборник статей «Проблемы идеализма» объединил представителей очень разнородных течений, противопоставивших себя марксизму как догматической системе и подвергших его гносеологической и этической критике с позиций Канта и Гегеля. При этом в самом марксизме были выявлены потаенные религиозные мотивы и черты, связанные с его утопическим мессианством.

Сергей Николаевич Булгаков (1871—1944) пришел к христианской вере и богословским занятиям после занятий правове-

дением и политической экономией. Он вырос в семье священника г. Ливны Орловский губернии, в гимназии пережил сильный духовный кризис и вплоть до 30-летнего возраста оставался неверующим. «Я сдал позиции веры, не защищая их», — писал он много лет спустя в «Автобиографических заметках». Будучи студентом юридического факультета Московского университета и несколько позже, в связи с интересом к политической экономии, он увлекается марксизмом. Темой магистерской диссертации стало применение выводов марксизма к области земледельческого хозяйствования. Стажировался в Берлине, Париже и Лондоне. Вступил в социал-демократическую партию, много печатался, но, по более позднему признанию, находился все это время **«в плену научности».**

После успешной защиты магистерской диссертации Булгаков был избран профессором по кафедре политической экономии Киевского политехнического института (1901—1903). Здесь он вновь пережил духовный кризис в связи с переходом (под большим влиянием Соловьева) на позиции христианского миросозерцания. Его статья «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?» (в сборнике **«От марксизма к идеализму»,** 1903) стала событием в истории русской религиозной философии. В статье формулировалось главное основание окончательного разрыва с марксизмом — ложнонаучный характер того идеализма, который поначалу воспринимался как научно обоснованный, а также псевдорелигиозный характер марксистской веры в прогресс с его общей схемой «прыжка» из царства необходимости в царство свободы.

Социализм Маркса, согласно Булгакову, есть рационалистическое (переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии) переложение иудейского хилиазма, и поэтому все действующие лица этой эсхатологической драмы получили экономическое истолкование. Избранный народ, носитель мессианской идеи (или позднее — народ «святых» у некоторых христианских сектантов) заменился «пролетариатом». Избранность пролетариата, его особая революционная миссия порождались уже не внутренним самоопределением, как необходимым условием мессианского избрания, но внешним фактом принадлежности к пролетариату, положением в производственном процессе и признаком сословности.

Из неотложных задач, вставших перед русской интеллигенцией, особое значение Булгаков придавал изживанию «личного

самовознесения, высокомерно-покровительственного отношения к народной, исторической и церковной стихии». В соединении с примитивной некультурностью, в том числе и черносотенством, с отсутствием воспитания в культуре, понимаемого как «трудовой, созидательный процесс», происходит уменьшение «практической годности культурно-правящего класса, затрудняя и без того затрудненный общеисторическими и общеполитическими условиями процесс культурного воспитания страны».

В 1917 г. Булгаков избирается ординарным профессором политэкономии Московского университета. Через год происходит перелом в его духовной жизни — с благословения патриарха Тихона он был в московском Даниловом монастыре рукоположен в священники. 1 января 1923 г. его высылают за пределы России. До 1925 г. он преподает в Праге, где читает лекции на Русском юридическом факультете, а затем переезжает в Париж в связи с основанием там Православного богословского института. Здесь он становится бессменным деканом и преподает догматику.

Взаимоотношения церкви и государства Булгаков, как и другие представители религиозно-возрожденческой волны, рассматривает совокупно с их взаимоотношениями с индивидом и Богом.

Вплоть до «последней революционной эпохи» отношения государства и церкви сводились к разным формам «христианского государства», которое находилось в союзе с церковью. В новейшем государстве, имеющем в своем составе народы разных вероисповеданий и даже вер, конфессиональное государство стало давно уже не соответствующим положению вещей. В настоящее время оно стало, по-видимому, и вовсе невозможным. Произошло разлучение церкви и государства к взаимной выгоде обоих, и вместо прежнего союза наступило отторжение церкви от государства в различных его видах.

В условиях вероисповедной свободы возникает благоприятный и нормальный для церкви режим, который освобождает ее от соблазнов клерикализма и обеспечивает возможность беспрепятственного развития. Но отделение не предполагает полного отчуждения. «Принимая юридическое отделение от области кесаря, от государства как свое освобождение, (церковь) отнюдь не отказывается от задачи оказывать влияние на всю жизнь государств, с проникновением во все его поры. Идеал

христианского претворения государственности силою церковности остается во всей силе и без всяких ограничений и в эпоху отделения церкви от государства, ставшего «правовым», ибо это отделение остается только внешним, но не внутренним».

Рассматривая историю православия в его взаимоотношениях с государством, партиями и политическими режимами, Булгаков приходит к выводу, что «вообще, связывать православие, которое есть религия свободы, с реакционными политическими стремлениями представляет собой вопиющее противоречие», которое находит для себя объяснение в истории, но не в догматике христианства. Тот факт, что в течение долгих веков православие было связано с монархией (как политическим режимом), которая «оказывала незаменимые услуги церкви, хотя и наносила ей тяжелые раны», обернулся в конечном счете исторической трагедией православия, воплотившейся как в падении Византии, так и в современной России. И объясняется это именно «нарушением равновесия в отношениях церкви и государства». Православие обладает рядом свойств, которые имеют важность для его отношения к социальной проблеме. Соборный дух его, который на языке мирском зовется демократизмом, не есть демократия. Однако отсутствие здесь «князей церкви» (несмотря на наличие иерархизма) с церковным монархом — папой во главе делает его «более народным, более благоприятствующим духу экономической демократии».

Православию не свойственны те задания (функции) клерикализма, которые неизбежно оказываются присущими «воинствующему империализму католичества». Так называемый католический социализм неизбежно является средством для сохранения и расширения влияния церковной организации с папой во главе. Этот мотив почти отсутствует в православии, которое стремится расширить свое влияние только на души.

Вопросы социального христианства, по толкованию Булгакова, должны существовать для православия в некотором обособленном виде — «сами по себе, как дело его собственного самоопределения и его проповеди в мире». Еще пророки Израиля имели в составе своей проповеди социальные мотивы, вот почему в них не без оснований видят ранних провозвестников социального христианства на ветхозаветной основе. Но дух пророчества не угас в христианской церкви.

На протяжении многовекового существования христианской церкви, особенно в XIX в., и на Востоке, и на Западе возника-

ют опыты проповеди социального христианства. В России сюда можно отнести деятельность группы славянофилов, архимандрита Феодора (Бухарева), Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, В. С. Соловьева, особенно Н. Ф. Федорова. Сюда же Булгаков относил и свои книги, в частности «От марксизма к идеализму» (1903), «Два града. Исследование о природе общественного идеала» (1911), «Философия хозяйства» (1912) и др.

Правовые взгляды Булгакова наиболее компактно изложены в статье «О социальном идеале» (От марксизма к идеализму). Он отвергает в корне как фальшивое мировоззрение ту позицию, которая отрицает роль правовых гарантий и которая столь характерна для «старых славянофилов». В марксизме он видит «попытку отрывать мораль от социальной политики, принеся первую в жертву последней». Его осуждению подверглось также византийско-монашеское понимание соотношения политики и морали в учении Льва Толстого. В последнем Булгаков усмотрел тенденцию ограничиваться лишь «отрицательными заповедями неучастия во зле, без положительного требования борьбы со злом», что, естественно, сближает это учение с таким же «социально-политическим нигилизмом» византийско-монашеской доктрины.

В истолковании природы права Булгаков движется в русле идей и конструкций В. С. Соловьева: высшей нормой личной морали является заповедь любви к ближнему. «Примененное в качестве критерия социальной политики, это начало превращается в требование справедливости, признание за каждым его прав. «Любовь к ближнему просто как человеку предполагает равное отношение ко всякой человеческой личности, чуждое всякого произвольно оказываемого предпочтения одному перед другими... Спор о социальных идеалах есть не что иное, как спор о справедливости и правильном понимании ее требований».

Формула справедливости: каждому — свое. Тем самым за каждой личностью признается «сфера его исключительного права и господства». Естественное право есть «правовое и социальное долженствование, это те идеальные нормы, которых в реальной действительности нет, но которые должны быть и во имя своего объективного долженствования отрицают действующее право и существующий уклад жизни. Критика права и социальных институтов есть неотъемлемая и неустранимая потребность чело-

века, без этого остановилась бы и замерла общественная жизнь».

Естественное право как **идеальная и абсолютная норма для оценки положительного права** сводится, по Булгакову, к нескольким морально-правовым аксиомам. Первая из них касается равенства людей. «Люди равны между собой как нравственные личности; человеческое достоинство, святейшее из званий человека, равняет всех между собой. Человек для человека должен представлять собой абсолютную ценность; человеческая личность есть нечто непроницаемое и самодовлеющее, микрокосм». Этой идеи не знала античная древность: Платон и Аристотель не распространяли человеческое достоинство на рабов. Хотя идея равенства была свойственна еще стоикам, но «всемирное значение она получила лишь в проповеди Евангелия». Утверждая равенство людей вопреки их эмпирическому неравенству и абсолютное достоинство личности вопреки существующему униженному ее положению, мы, утверждал Булгаков, отрицаем эмпирическую действительность и за «корою естества» прозреваем подлинную божественную сущность человеческой души.

Идея равенства людей необходимо включает в себя идею свободы как норму человеческих отношений и идеал общественного устройства. Право есть свобода, обусловленная равенством. В этом основном определении права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано с общественным началом равенства, так что можно сказать, что право есть не что иное, как синтез свободы и равенства. Понятия личности, свободы и равенства составляют сущность так называемого естественного права.

Требованием свободы никак не отрицается зависимость личности (независимость ее осуществима только в доисторическую эпоху либо на острове Робинзона). «Зависимость от государства представляется нам политическим гнетом не как таковая, не потому, что вообще существует государство со своими требованиями, а лишь в тех пунктах, где эти требования противоречат нашему нравственному чувству, не могут быть приняты и исполнены свободно, без принуждения. Нам не кажется, например, нарушением свободы запрещение красть или убивать; получая полную санкцию со стороны нравственного сознания, эти требования государства исполняются нами свободно. Напротив, те ограничения частно- и публично-правового характе-

ра, которые встречают решительное осуждение со стороны нашего нравственного сознания (как ограничение свободы личности, совести, слова и т. д.), испытываются как политический гнет». **Идеал политической свободы** заключается поэтому не в уничтожении государства (такова теория анархизма), а в преобразовании его в соответствии с требованиями нравственного сознания.

Принимая на себя задачу защиты свободы личности, общественная организация (в широком смысле этого слова) может осуществлять ее только энергичным поддержанием правового порядка против посягательств на него произвольных действий и поступков отдельных личностей. Отграничить точно и бесспорно, где кончается общество и государство и где начинается область неприкосновенных прав личности, невозможно даже в теории. В истории эта граница постоянно передвигается то в одну, то в другую сторону, она постоянно отыскивается заново под влиянием меняющихся исторических условий. «Благодаря этому неустранимому антиномизму постоянно существует глухая борьба личности с обществом, и она всегда может вспыхнуть, перейдя в открытое неповиновение с одной стороны или насильственные действия — с другой. В силу этого антиномизма даже самое идеальное общественное устройство может иметь лишь неустойчивое равновесие».

Все человечество, как известно, распадается в настоящее время на ряд партий или групп с даже диаметрально противоположным пониманием требований справедливости. Есть целый ряд причин, в силу которых во имя единого идеала справедливости поставляются различные требования. Нужно принять во внимание, подчеркивает Булгаков, всю сложность «социальной жизни и обусловливаемую этим возможность вполне искреннего и добросовестного разногласия при оценке одних и тех же явлений; конечно, это разногласие не уничтожает центрального значения единого идеала справедливости, подобно тому как научные разногласия не уничтожают единой истины как идеала или нормы научного знания».

Иван Александрович Ильин (1882—1954) — русский правовед, религиозный мыслитель, публицист. По окончании Московского университета оставлен на факультете для приготовления к профессорскому званию. Материал для магистерской диссертации собирал в научной командировке в Германии, Италии, Франции. Докторскую диссертацию «Философия Геге-

ля как учение о конкретности Бога и человека» защитил в 1918 г. После административной высылки из России в 1922 г. участвовал в организации и работе Религиозно-философской академии и Русского научного института в Берлине. При нацистах его отстранили от преподавания и запретили устные выступления. Он вынужден был эмигрировать в Швейцарию. Приложил значительные усилия к прояснению взаимоотношений религиозной и правовой философии, истолкованию их в либерально-консервативном духе. Среди его работ этого направления выделяются «Понятие права и силы: опыт методологического анализа» (1910), «Учение о правосознании» (1919), «Основные задачи правоведения в России» (1921), «Пути духовного обновления» (1937), «Наши задачи» (сб. статей 1948—1954), «О монархии и республике» (незаверш.). С 1990 г. начался интенсивный процесс переиздания работ Ильина на родине и выход его Собрания сочинений в 10 томах (17 книгах).

Особое внимание уделено проблематике **власти, справедливости и правосознания,** а также **идеальной форме правления для России.** Власть есть сила воли, общение более могущественной воли с более слабой волей. Властвование похоже на тонкий, художественно складывающийся процесс общения, который создает незримую атмосферу тяготения периферии к центру, многих разрозненных воль к единой, организованной и ведущей. Создание такой атмосферы есть дело особого искусства, требующего помимо всего прочего «душевно-духовной прозорливости, подлинного восприятия бессознательной жизни других и умения ее воспитывать». Правосознание связано с выработкой «умения уважать право и закон», добровольно исполнять свои государственные обязанности и частные обязательства. В основе его лежат «чувство собственного духовного достоинства», внутренняя дисциплина воли, взаимное уважение и доверие граждан между собой и между гражданами и властью. Справедливость в ее правовом воплощении связана не только с формальным равенством («слепотой к человеческим различиям»), но также с чувством собственного достоинства участников правового общения. Идеальная форма правления для России — монархия. Здесь само бытие страны требует единовластия чести, верности и служения или же — единовластия безбожного, бессовестного, бесчестного и притом антинационального (т. е. тирании).

Основными темами философа стали этические основания права, проблемы сочетания личной свободы, духовной самостоятельности и духовного единства людей в обществе и государстве. Задача философии права — усвоение проблематики сущности права в ее связи со свободой личности, а также необходимо соотнесение этой проблематики с природой морали и нравственности, добродетели и патриотизма, с аксиомами власти и аксиомами правосознания. Вслед за своим университетским учителем П. И. Новгородцевым он считал, что современное человечество переживает кризис правосознания, правда, переживает его не в первый раз, достаточно вспомнить хотя бы крушение Древнего мира. Спасение и обновление правосознания и правопорядка тогда пришло от христианства. Оно учило, что Божественное выше человеческого и духовное выше материального и земного. Это религиозное настроение и вносило в общение людей и в процесс общественной организации дух нового, христианского правосознания. Приучая ставить духовное выше материального и подчинять личное (как начало своекорыстия, гордости и посягания) сверхличному (как началу качества, достоинства и совершенства), это правосознание прикреплялось к своим благородным первоосновам: к достоинству, самообладанию и дружелюбной общительности и связанным с ними совестному доброжелательству, примиряющей справедливости и жертвенной щедрости.

С течением времени новое правосознание становилось все менее христианским, все менее религиозным, все более безбожным. Отношение человека к человеку стало утрачивать христианскую окраску: брат терял брата, и вследствие этого волк шел навстречу волку. Правосознание разучилось видеть добро и зло, право и бесправие; все стало условным и относительным, водворились буржуазная беспринципность и социальное безразличие; надвигалась эпоха духовного нигилизма и публичной продажности. В XIX столетии в Европе расцвела абстрактная и формальная юриспруденция, которая считалась только с положительным правом и не хотела слышать о естественном (т. е. верном, идеальном, совестном) праве. И лишь там и сям можно было отыскать в этой юриспруденции скудные намеки на социальную идею и бледные остатки христианской идеологии, причем и то, и другое считалось «субъективным» и «ненаучным».

Формула выродившегося и разложившегося правосознания была развернута марксистами сначала теоретически, а потом и

в революционной практике. Она может быть выражена приблизительно в таких словах: «Государство есть относительное, условное равновесие равных человеческих индивидуумов, которые суть не что иное, как материальные существа, подлежащие количественному измерению и счислению. Государство есть не что иное, как хозяйственный механизм; строить его должна верхушка классовой, пролетарской, коммунистической партии — в порядке централизма, диктатуры и террора этой партийной верхушке массы должны беспрекословно подчиняться. Люди делятся по имущественному принципу на классы — эти классы должны бороться друг с другом на жизнь и на смерть за обладание земными благами, пока не победит беднейший класс пролетариата, который призван разрушить старое государство и построить новое. Захватив власть, партия этого класса, коммунистическая партия, должна принудительно осуществлять изъятие всякой частной собственности, превратить всех в пролетариев и провести всеобщее обобществление всех средств и орудий производства («экспроприацию», «пролетаризацию», «социализацию»); духовно и хозяйственно самобытная личность должна исчезнуть с лица земли, и тогда установится свободное от всяких неравенств и различий общее потребительное благополучие на основе всеобщего принудительного труда».

Для такого состояния правосознания характерны отрицание духовной культуры, веры, семьи, родины и права как самостоятельных ценностей, сведение человеческой жизни к материальным процессам, материальным мерилам и материальному благополучию, неверие в силу личной свободы, инициативы и органического, творческого равновесия личной и общественной жизни, вера в силу механической покорности, диктаториального приказа и запрета, в силу вражды (классовой борьбы), революции, всеобщей бедности и всеобщего уравнения. Подобное правосознание есть правосознание только по видимости; оно просто отрицает право как проявление духа и свободы и утверждает механический, диктаториальный произвол. Оно представляет собой последнюю нижнюю ступень в разложении правосознания. «Дно достигнуто. Кризис развернулся. В дальнейшем возможны только два пути: всеобщее крушение права, государственности и духовной культуры или же возрождение, очищение и обновление правосознания».

Для того чтобы право и государство и связанное с ними правосознание действительно вступили на путь обновления и воз-

рождения (возрождения в христианском смысле), необходимо верно осознать их природу, их цель, их основу и затем сделать все это осознанное предметом своей воли и жизненного действия. При этом учение о нормальном (т. е. здоровом и верном) правосознании столь же необходимо человечеству, как и учение о теоретической очевидности, о совести, об эстетическом вкусе и об аксиомах религиозного опыта.

Николай Николаевич Алексеев (1879—1964) — философ, правовед, в своих исследованиях использовал феноменологический метод, был одним из участников разработки программы евразийства. Образование получил в Московском университете, где вместе с И. А. Ильиным посещал семинары П. И. Новгородцева, стажировался в Германии и Франции, преподавать начал в Московском университете, а после вынужденной эмиграции в 1922 г. — в Праге, Берлине, Страсбурге, Белграде и Женеве. Основные произведения — «Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. Очерки по истории и методологии общественных наук» (1912), «Основы философии права» (1924), «На путях к будущей России (Советский строй и его политические возможности)» (1927), «Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства» (1928), «Религия, право, нравственность» (1930), «Теория государства. Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал» (1931), «Пути и судьбы марксизма. От Маркса и Энгельса к Ленину и Сталину» (1936).

Право трактуется Алексеевым как сложно организованное явление, предстающее в трех важнейших с точки зрения феноменологии характеристиках: **субъект права, ценностное измерение права** и **идеал правоотношений.** Субъект права в его трактовке не только абстрактная безликая персона, но в то же время существо духовное, имеющее духовную природу и потому определяющее духовный характер правовых установлений. В итоге правовая система предстает одновременно определенной системой ценностей, ценностных ориентаций. Ценности складываются исторически и могут отражаться в праве адекватно или искаженно. Искаженные ценности искажают и нравственный облик права. В иных случаях право начинает маскировать и оправдывать те антиценности, которыми в данный момент заражено человечество. Эта ситуация затрудняет постижение человеком своих идеалов как чего-то реального и жизненно важно-

го и толкает его на путь иллюзорных ожиданий и утопий. Несбыточная мечта о воплощении утопических проектов препятствует трудной и прозаической текущей заботе о совершенствовании правосознания и правового общения людей. «Мало опознать истину и заблуждения, нужно еще уметь освободить людей от заблуждений и научить их истине. Нужно уметь духовный опыт познания сделать соборным опытом, считаясь с историческими условиями, построить на нем систему учреждений, которые отражали бы в себе истинно святое и ценное. Познание путей подобного воплощения ценностей или одухотворения правовой жизни и есть задача правовой тактики или правовой политики, т. е. искусства реализации ценностей». (Основы философии права).

Государство в изображении Алексеева не только вместилище параметров из трех элементов — власть, население, территория, — но также **социальное общение** (союзное, имущественное и т. д.). В итоге оно предстает «некой точкой постоянных социальных связей» определенного рода и назначения.

Задача исследователя — с помощью специальных процедур (редукций) отыскать изначальные принципы и ориентировать науку на их изучение. Здесь так же особое значение приобретают анализ и обобщение ценностных ориентаций в деятельности правительственной власти.

Обращаясь к проблемам России, он исходил из предположения о том, что на огромных пространствах России-Евразии длительную устойчивость может обрести только хорошо организованное государство. В основу его устроения должен быть положен такой принцип, который сочетает начала аристократизма и демократизма. Политика в таком государстве станет реализацией целей и задач, осуществляемых культурным меньшинством в интересах масс. Правящий слой формируется путем специального «отбора», он вырабатывает государственный идеал и являет собой подобие «духовного ордена», призванного заняться выработкой высшей религиозно-философской истины, с тем чтобы морально руководить подвластным большинством.

В своем философском обсуждении вопросов права и государства Алексеев много внимания уделил истолкованию соотношения понятий правового идеала и политического идеала с общественным идеалом, поскольку они в современном обычном словоупотреблении «совершенно не различаются и подвер-

гаются постоянному отождествлению» (Основы философии права). Во-первых, философию права нередко определяют как науку о правовых идеалах, а также отождествляют с политической, государственной и социальной философией. Исторически причиной этого смешения следует считать философию естественного права, поставившую в свое время проблему правового государства. «Родившаяся из бурного и неудержимого стремления новейшего западного человечества к установлению на земле наиболее совершенного общественного устройства, теория правового государства связала эти искания «земного рая» с верой, что он может быть отыскан в праве и осуществлен через право. Таким образом, юридические формы договора, личных прав и юридических гарантий стали панацеей для излечения всех социальных и политических бедствий. В проблемах философии права сконцентрировалась вся социальная и политическая мудрость. Философия права стала как бы всеобъемлющей, общественной наукой. Кто хочет познакомиться с наиболее ярким воплощением всех этих устремлений, пусть обратится к «Философии права» Гегеля».

Философия права Гегеля, отмечает Алексеев, — это исторический пример, а современное столь часто встречающееся отождествление правового идеала с идеалом социальным и политическим имеет социально-философское обоснование в работах неокантианской школы (Штаммлер и др.), где право предстает логически необходимым элементом социальной жизни, и потому всякое усовершенствование общества неотделимо от усовершенствования права, и более того — может быть достигнуто единственно путем права.

Подобная вера в скорейшее и окончательное осуществление общественного совершенства покоилась на недостаточном понимании того, что есть общественный, политический и правовой идеал. И такое ограничительное понимание лежало в основе столь свойственной новейшему западному человечеству веры в универсальную, всеспасающую и всеисцеляющую общественную миссию права. Познание истинного существа общества со всей его сложной природой и составом не может не убедить, что безусловное общественное совершенство возможно только как чудо, как «чудо всеобщего преображения», говоря философским языком, преображения материи, жизни и духа, а не одного только правового или политического идеала. Невозможно достигнуть абсолютного совершенства социального целого

путем преображения — усовершенствования одной из сторон общественного бытия. Поэтому самое совершенное состояние права не может вести к безусловному совершенству общества — к установлению «земного рая». Отсюда следует, что учение о правовом идеале должно откинуть присущий ему старый утопизм и перейти к истинному, здоровому реализму. Основной темой этого учения должно быть не отыскание конечной формулы общественного совершенства (хотя и она необходима в определенной степени, ибо без нее вообще не обойтись), но указание тех действительных путей и средств, при помощи которых может быть улучшен всякий возможный правопорядок, — в полном сознании, что подобное улучшение может излечить многие болезни общества, но не в состоянии преобразовать общество в целом и довести его до состояния земного рая.

Основными компонентами правового идеала, по Алексееву, являются следующие. Самой глубинной частью правовой структуры следует считать не содержательную часть правовой нормы, а самого правового деятеля — субъекта права, поскольку любое усовершенствование права должно начинаться с субъекта права. «До тех пор, пока носитель правового смысла и излучающееся из него правосознание не достигнут нормальной и истинно-духовной жизни, порождающей нормальную и здоровую жизнедеятельность, — до тех пор и право не сможет быть совершенным». Второй существенной частью правовой структуры являются предполагаемые и защищаемые каждым правопорядком ценности, которые требуют правильного познания, а это потребует серьезной и глубокой познавательной (гностической) работы. «До тех пор, пока мы философским, духовным, нравственным и религиозным опытом не познали, что такое истинно святое и ценное и что в порядке ценного является высшим и низшим, — до тех пор мы не сможем решить вопрос о правильном и справедливом праве».

Дело в том, что в основе всякой исторической системы права далеко не всегда лежал подлинный гнозис. Историческое право родилось в смутном историческом потоке событий, в борьбе искаженных, злых и нечистых интересов. Поэтому необходимо опознать, «выразуметь» (термин Алексеева) и определить те фактические ценности, которые лежали и лежат в основе положительного, исторического, действовавшего и действующего права. Подобное критическое наблюдение и обобщение следует провести не только по отношению к существующим институ-

там, но также по отношению к тем общественным идеалам, осу-

кон разума, закон совести. Решающим принципом оценки и последней основой закона является именно этот естественный закон, написанный в сердцах, в совести людей.

Такое **общехристианское понимание закона** представляет глубинную ценность, но не потому, что оно решает антиномию закона и благодати, а напротив, скорее потому, что оно затрудняет ее решение. Только здесь раскрывается вся глубина антиномии, «вся новизна и парадоксальность сверхприродной и сверхзаконной системы благодатных ценностей, этой «этики не от мира сего». Эта новая система ценностей не терпит рядом с собой никакой другой: она несовместима с признанием суверенной ценности закона.

В христианской дихотомии Закона и Благодати Вышеславцев увидел также вариацию рассуждений на тему соотношения позитивного и естественного права. Позитивность в праве есть сфера человеческого несовершенства, поскольку закон как таковой не может содержать в себе непосредственно божественные ценности, но, правда, может иметь их в виду. Новый Завет исходит из представлений о бессилии закона человеческого в борьбе с грехом, являющимся следствием несовершенства человеческой природы.

Обращаясь к традиционной теме идейных взаимовлияний Востока и Запада, Вышеславцев констатирует, что всемирность есть необходимость и для русской мысли, однако при этом нередко проявляют себя избирательность и акцентированность, что делает Платона **русским Платоном** и Бентама или Канта **русскими Бентамом и Кантом.**

Евгений Васильевич Спекторский (1875—1951) — автор фундаментальных исследований и учебных изданий по истории социальной философии, историко-генетической семантике обществоведения, курса начал правоведения и государствоведения, а также исследователь роли христианства в развитии права и государства. Преподаватель, затем декан юридического факультета и ректор Киевского университета. В 1920 г. эмигрировал и закончил жизненный путь профессором Свято-Владимирской православной духовной академии в Нью-Йорке.

внешним поведением), только внешней регулятивной нормой, «ничего не оставляющей для свободы воли», тогда как божья благодать в христианской традиции направляет духовные силы человека к полноте бытия в Абсолюте, в Боге. Именно религия заменяет рабскую зависимость от закона свободой милосердия, именно христианство направляет человека на путь бытия в абсолютной духовно-душевной красоте и совершенстве, к жизни, основанной на христианской нравственности и чувстве справедливости, способных к благотворному применению в каждом случае морально-правового и иного социального конфликта.

Обращаясь к историческому опыту, Вышеславцев заключает, что «закон есть основная святыня всего античного мира, основной принцип дохристианской и внехристианской этики». Жизнь в законе, в праве и государстве, продолжает он, есть совершенная жизнь. Это убеждение живет в народном сознании, выражается в поговорках, в изречениях популярной морали и педагогики. Демосфен называл законы душой государства. Для Платона государство есть воплощение закона, порядка, меры («симфонии» и «симметрии»). Для Аристотеля совершенное государство то, где властвуют законы, а не люди. У стоиков закон стал естественным законом — универсальным космическим принципом, обозначавшим одновременно порядок мира, порядок природы, а также божественный закон, который вместе с тем являет собой закон нашего разума и сообразование с которым есть добродетель. Так на место положительного закона государства как высшей ценности пришел естественный закон как закон высшей добродетели, имеющий универсальное, сверхнациональное и всеобязательное значение.

Впервые это широкое и широчайшее понятие закона, объемлющего всякий положительный и естественный закон, «прописанный в сердцах», определил апостол Павел. В согласии с ним католическая церковь реципировала стоическое учение о естественном законе, которое вошло в средневековую теологию, в систему Фомы Аквинского и Ф. Суареса и пребывает в качестве незыблемого принципа естественного права и естественной морали в католической идеологии вплоть до сего времени: вечный Божественный закон, естественный закон лежат в основе положительного закона и являются мерилом его ценности. Протестантизм стоит на той же точке зрения. Так, для М. Лютера закон есть не только Закон Моисеев, но и закон всякого права и всякого государства, а также естественный за-

кон разума, закон совести. Решающим принципом оценки и последней основой закона является именно этот естественный закон, написанный в сердцах, в совести людей.

Такое **общехристианское понимание закона** представляет глубинную ценность, но не потому, что оно решает антиномию закона и благодати, а напротив, скорее потому, что оно затрудняет ее решение. Только здесь раскрывается вся глубина антиномии, «вся новизна и парадоксальность сверхприродной и сверхзаконной системы благодатных ценностей, этой «этики не от мира сего». Эта новая система ценностей не терпит рядом с собой никакой другой: она несовместима с признанием суверенной ценности закона.

В христианской дихотомии Закона и Благодати Вышеславцев увидел также вариацию рассуждений на тему соотношения позитивного и естественного права. Позитивность в праве есть сфера человеческого несовершенства, поскольку закон как таковой не может содержать в себе непосредственно божественные ценности, но, правда, может иметь их в виду. Новый Завет исходит из представлений о бессилии закона человеческого в борьбе с грехом, являющимся следствием несовершенства человеческой природы.

Обращаясь к традиционной теме идейных взаимовлияний Востока и Запада, Вышеславцев констатирует, что всемирность есть необходимость и для русской мысли, однако при этом нередко проявляют себя избирательность и акцентированность, что делает Платона **русским Платоном** и Бентама или Канта **русскими Бентамом и Кантом.**

Евгений Васильевич Спекторский (1875—1951) — автор фундаментальных исследований и учебных изданий по истории социальной философии, историко-генетической семантике обществоведения, курса начал правоведения и государствоведения, а также исследователь роли христианства в развитии права и государства. Преподаватель, затем декан юридического факультета и ректор Киевского университета. В 1920 г. эмигрировал и закончил жизненный путь профессором Свято-Владимирской православной духовной академии в Нью-Йорке.

При обсуждении проблематики **«христианство и правовая культура»** в книге «Христианство и культура» (Прага, 1924) он проводил мысль о том, что право может быть не только произведением социальной культуры, но также предметом культа, почитания. Для этого у него есть все необходимое — свой миф

(учение об источниках права), свой догмат (юридическая догматика) и свой обряд (процессуальные формы). Юридическая культура существовала и задолго до появления христианской культуры, причем она охватывала не только человеческий, но также и божественный аспект общественного бытия и в этом смысле вполне оправдывала характеристику юстиции (справедливости) как «познания вещей (дел) божеских и человеческих» (Ульпиан).

Разумеется, христианство не является новым юридическим, политическим или экономическим учением. Однако это новое учение хотя оно и не от мира сего, тем не менее может и должно давать «оценивающие "принципы» для всей нашей культуры. Поэтому ни юридическая, ни политическая, ни экономическая культуры не могут совершенствоваться без его участия. Древнейшие дохристианские религии не только благословляют юридическую культуру, но и непосредственно создают ее. Бог солнца, справедливости на небе и на земле благословляет на царство Хаммурапи на известной каменной стеле, где они изображены вместе над высеченным текстом законов. Законодатель Крита Минос считался передатчиком воли Зевса, так же как законодатель Спарты Ликург — передатчиком воли Аполлона, а законодатель Израиля Моисей — воли Яхве. Вообще весь Ветхий Завет понимался как закон (Тора — Закон, Поучение), как нечто юридическое, как «какая-то сакральная юриспруденция». Сам «Бог есть судия» (Пс. 74, 8), ибо «суд — дело Божие» (Втор. 1, 17). И весь Израиль гордился своей юридической религией — «как люблю я закон Твой» (Пс. 118, 97).

В наше время, обобщает Спекторский, один из сознательных и наиболее глубоких эпигонов иудаизма Герман Коген ориентировал даже чистую, философскую этику на юриспруденцию и вдобавок «очень выпукло изобразил органическую связь иудаизма с юридизмом». Однако историк римской юриспруденции Р. Зом считает право несовместимым с христианством и церковью и посему отрицает церковное право. Наш писатель Л. Н. Толстой, алчущий и жаждущий правды, никак не мог примириться с мыслью, что истина есть продукт судоговорения, и был уверен, что Христос отвергает какую бы то ни было юстицию. Юристы, даже не будучи атеистами, считали, что их дело может делаться без какой бы то ни было религии. Г. Гроций уверял, что существует естественное право, которое вполне допускает мысль о том, что Бога нет или он не заботит-

ся о людях. И. Бентам учил, что религиозный авторитет вообще не может считаться достаточным основанием для права и правоведения. В уголовном праве наших дней даже преступления против веры считаются не более, как оскорблением верующих людей, чувства которых приходится не то уважать, не то просто терпеть и посему ограждать от слишком резких нападок.

Так осуществляется фактическое сопоставление идеала христианского совершенства с тем, что можно назвать «обыкновенной юридической исправностью». В таком случае действительно получается огромное расхождение, и не столько в степени, сколько в качестве (природе) подлежащего достижению, особенно когда образец совершенства видят в Нагорной проповеди.

Между тем примерно в то самое время, когда христианство вырабатывало теорию своих добродетелей — веры, надежды, любви, — правоведение в лице Ульпиана тоже выработало свою теорию, тоже добродетелей, только юридических.

Первая из этих юридических добродетелей требует — жить честно (*honeste vivere).* Эта добродетель подразумевает, что под юридической честностью надо понимать такое поведение индивида, когда его честность доказана не голосом совести, а судом, профессиональным казенным учреждением, ведающим внешнюю правду. Отсюда некоторые следствия, о которых хорошо говорит юридическая пословичная мудрость, например «не пойман — не вор» либо — «каждый предполагается добрым, пока не будет доказано противоположное» (*praesumitur quisque bonus, donec probetur contrarium*). Еще один вариант продолжения темы такой — если в судоговорении доказано, что человек не нарушил закон, то человек такой и не порочен и даже добродетелен, даже если его действия возмущали нравственное чувство других и смущали его собственную совесть. Но «нет преступления без закона». Доброе имя человека в данном случае специально ограждается судом на случай неуместных разоблачений, диффамации. «Таким образом, право открывает каждому человеку широкий моральный кредит и требует, чтобы все о нем отзывались хорошо, не видя в этом того горя, о котором пишет евангелист: «Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо. Ибо так поступали со лжепророками отцы их» (Лк. 6, 26).

Другие две юридические добродетели — «не обижать другого» и «воздавать каждому свое». Смысл их, согласно трактовке

Спекторского, разъясняется отчасти положением «кто пользуется своим правом, тот никого не обижает». Отсюда следует: кто не дает себя в обиду, кто «честно» (согласно первой юридической заповеди), т. е. безнаказанно в смысле уголовной ответственности, заботится о себе, того венчает вторая юридическая добродетель — он никого не обижает. Между тем христианское совершенство предъявляет в таких случаях требование деятельного альтруизма и рекомендует принимать обиды с кротостью и терпением. Третья добродетель — воздавать каждому свое — также гласит нечто «не в смысле христианского совершенства, требующего, чтобы человек отдавал другому свое собственное и распределял свое добро неимущим», но «в смысле той минимальной юридической нравственности, которая вполне удовлетворяется тем, что человек явно не грабит, не крадет, не мошенничает. Таким образом, и юридическая честность, и юридическая безобидность, и юридическое воздаяние далеки от христианского совершенства. Но из этого вовсе не следует, что юридическая культура несовместима с христианством» (Христианство и культура).

Семен Людвигович Франк (1877—1950) — религиозный философ, историк общественной мысли и правовед. Согласно его учению, философско-правовые идеи входят составной частью в «социальную этику» (в отличие от «личностной этики», «этики самосовершенствования и этики спасения»).

Личность, общество и государство рассматриваются также в рамках онтологии, в основе которой лежит понятие всеединства, которое не может мыслиться рационально, а постигается с помощью интеллектуальной интуиции, мистического и религиозного опыта. Вслед за И. Кантом он утверждает, что в мире человеческой общественной жизни необходимо (и всегда) присутствует в лице права и власти момент должного. Этот момент есть выражение нравственной, идеальной, т. е. богочеловеческой, природы общественной жизни (Духовные основы общества. Введение в социальную философию, 1930). Свобода для человека образует его последнюю, «спонтанную» глубину человеческой личности, ту область бытия, где становится возможной непосредственная связь человеческого с божественным в качестве онтологической первоосновы человеческой жизни. **Философия права и социальная этика находят дополнение** и **завершение в этике самосовершенствования и этике спасения** с центральной для всего учения Франка мыслью о том, что нравст-

венное развитие человека есть абсолютная ценность, оно же есть условие совершенствования нравственно-правовых основ общества и одоления господствующего в мире зла.

Между правом и нравственностью, согласно Франку, размещается «внутренне-внешне обязывающая система добрых нравов, обычаев, общественного мнения». В ситуации, когда внешняя дисциплина, а также суровость и формализм закона (нравственного и правового), которым подчинен человек, не смягчены общественным мнением и соответствующим законодательством, наступает опасность исправления недостатков посредством утопического реформаторства, опирающегося на рационалистическое философствование. «Классический пережитый нами образец этого имманентного бессилия рационалистического реформаторства и имманентной кары за него есть большевистская революция в ее действии и на право, и на нравственный быт: требования быстрого и внешнего «очеловечивания» правовых и нравственных отношений, механического осуществления идеальной справедливости привели к «озверению», к падению на низший уровень и к необходимости отныне мер духовного воспитания, адекватных этому уровню».

В философии права и государства Франка явно присутствует элемент гностического мистицизма. Истинная философия права, адекватная своей роли орудия познания подлинной реальности, должна опираться на живой «опыт, который в данном случае есть опыт мистический. Реальность при этом дается не внешнему созерцанию, а внутреннему живому знанию, такому знанию, которое раскрывается внутри нас. При этом общественное бытие входит в состав духовной жизни. В итоге «чуткое и правдивое сознание должно всегда ощущать даже в самом прозаическом, секуляризованном «мирском» общественном явлении что-то мистическое» (Духовные основы общества).

Государство в его конкретности есть не только властно планомерно организующее единство общественной воли («единство планомерно-устрояющей воли»). Оно вместе с тем есть отражение сил и отношений, спонтанно вырастающих и складывающихся в обществе. Поэтому упомянутое единство воли есть также итог взаимодействия между отдельными силами и потенциями общественной жизни, между классами, национальностями, партиями, религиозными союзами, всякого рода частными объединениями.

Эта внутренняя спонтанная основа государственного единства находит также свое выражение и оформление в системе права как совокупности публичных субъективных прав. Субъективное публичное право, будучи по существу своему ограждением свободы личности, т. е. условием ее творческого служения, тем самым есть и право на соучастие в государственной власти, в государственном строительстве. Система публичных прав дает отдельным членам общества — будь то индивиды или коллективные органы — обеспеченную правом возможность свободного духовного творчества и, следовательно, возможность соучастия в государственной жизни, в планомерном строительстве общества. В этом измерении государство есть уже не только верховное единство воли, но и система отношений, т. е. аналогичный гражданскому обществу комплекс спонтанно взаимодействующих отдельных центров активности. Таким образом, государство не только имеет вне себя, в качестве своей естественной основы и в качестве «соотносительного противочлена», гражданское общество, но изнутри само пронизано моментом свободного сотрудничества элементов общества. Образующее сущность общества конкретное всеединство обнаруживается, таким образом, здесь в том, что двойственность между планомерностью и спонтанностью, государством и гражданским обществом есть теснейшее их органическое двуединство, в котором каждое из них не только двойственно связано с другим, но внутренне им проникнуто и пропитано.

В лице права, которое по самому существу своему есть единство как бы «государственно-гражданское», общественная жизнь имеет начало, возвышающееся над этой двойственностью и вносящее в нее момент органической целостности. С этих позиций он заключал: «Все попытки толковать и осуществлять право либо только как совокупность ничем не стесненных, определенных лишь произволом государственной власти норм, своевольно формирующих общественную структуру, как скульптор — глину, т. е. утверждать абсолютный примат государства над обществом, либо только как выражение свободного взаимодействия воль отдельных участников общества, т. е. утверждать обратный примат гражданского общества над государством, последовательно ведут к деспотизму, либо к анархии, т. е. к разрушению общества как органически целостного и расчлененно-упорядоченного единства. В силу этой верховной, примиряющей и согласующей функции права само различие в

нем между «публичным» и «частным» правом не может быть абсолютным и резко отчетливым...» (Духовные основы общества. Общественная функция права).

Среди деятелей русского зарубежья особое место занимает **Петр Бернгардович Струве** (1870—1944), стоявший у истоков российской социал-демократии и эволюционировавший от легального марксизма к государственническому либерализму в духе К. Д. Кавелина и Б. Н. Чичерина.

В статье из сборника «Вехи» и в сборнике собственных статей «Патристика» он развивал идеи об особой культурной роли интеллигенции, ее взаимодействии с государством, а также о роли государственности с ее мощью и дисциплиной в деле формирования нового политического и культурного сознания русского человека, в состав которого входит также «идея права и прав».

Своеобразие политической действительности России после Манифеста 17 октября и создания Государственной думы состояло, по оценке Струве, в том, что «конституция существует в праве только в законе и отсутствует в правосознании правящих; конституция отсутствует в жизни, в том политическом воздухе, которым дышит обыватель внутри страны, и она несомненно присутствует в том политическом воздухе, которым, как член международной семьи, дышит все государство». При этом недовольство самодержавным абсолютизмом выросло до такой степени, что, по мнению Струве, конституционализм стал, по сути, народной идеей.

Крушение монархии обнаружило «чрезвычайную слабость национального сознания в самом ядре Российского государства, в широких массах русского народа». В этом был повинен «старый порядок» с его систематической борьбой против образованных элементов нации, с его безответственной бюрократией и с таким официальным национализмом, который «не собирает, дробит государство». А между тем, по мнению Струве, государство есть такой «организм», который во имя культуры подчиняет народную жизнь началу дисциплины — основному условию государственной жизни.

По характеристике Струве, **«культура есть то, что народу дает бытие, а государству — смысл и оправдание».** Еще в первой своей монографии «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (1894), отмеченной духом преодоления марксизма, он призывал «пойти на выучку к капитализ-

му», с тем чтобы содействовать культурному росту на Родине. После Февральской революции он уже призывает придать новой государственности незыблемую основу «культурно-обоснованного патриотизма» и организует в мае 1917 г. «Лигу русской культуры». После Октябрьской революции он переживает все тяготы гражданской войны и скитаний на чужбине (Белград, Париж).

Критикуя режим коммунистического правления и хозяйствования, Струве ратовал не за реставрацию старого режима, которую он считал невозможной, а за установление действительно нового порядка с «прочно огражденной свободой лица и сильной правительствующей властью».

Питирим Александрович Сорокин (1889—1968) — известный социолог, исследователь истории культуры, теории права и государства, проблем уголовного права и криминологии. Родился в д. Турья, Яренского уезда, Вологодской губернии. Окончил петербургский Психоневрологический институт и Петербургский университет. Магистрант уголовного права и доктор социологии. Преподавал в Петроградском университете, где читал первый в нашей стране систематический курс социологии. После вынужденной эмиграции читал лекции в университетах Миннесоты и Гарвардском. Автор около 40 книг, классическими из которых стали «Современные социологические теории» (1928) и «Социальная и культурная динамика. Исследование смены основных систем» в четырех томах (1930—1937).

В области правоведения имя Сорокина связано с оформлением русской школы социологии уголовного права и криминологии. Его интересы простирались также в область теории права и государства, философии, психологии, этики и истории. В социологию он перешел после крупных изысканий в области криминологии. В 1914 г. выходит его фундаментальная работа **«Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали».** Все формы поведения Сорокин делил на три группы: дозволенные, запрещенные и рекомендованные.

Обозревая исторический опыт разных народов, он выводит «историческую тенденцию прогрессирующей быстроты эволюции и постепенного падения санкций, кривой кар и наград» и подтверждает свой вывод ссылками на результаты анализа различных источников права. Среди них — Библия, Авеста, Коран, а также Законы Ману, Хаммурапи. В давнем споре юриди-

ческих позитивистов и философов права о соотношении права и морали он твердо встал на сторону последних. В томе втором «Социальной и культурной динамики» **право вообще и уголовное право в особенности** характеризуются как **лучшие регистраторы и выразители перемен, происходящих в нравах и этноюридической ментальности в их повседневном рутинном проявлении.** Всякий введенный в силу и действующий кодекс «официального» права является самым авторитетным, точным и достоверным отражением этической ментальности и этической дифференциации поступков в высших классах.

После высылки из России интересы ученого сосредоточились главным образом на процессах социальной организации, дезорганизации и реорганизации, а также на панорамическом обозрении всей прошлой истории человечества с особенным вниманием к изменчивым соотношениям основных социальных факторов как главной причины и средоточия социальных перемен.

Социальная область жизни предстает у Сорокина сложной иерархией различных социальных и культурных систем и подсистем (религии, этики, науки, искусства, экономики, политики, права). Социология как наука предстает в этой связи как обобщающая теория структуры и динамики социальных и культурных систем с различной степенью их интегрированности — от механического сосуществования элементов до чисто духовной («логико-значимой») интеграции, которая имеет решающее значение.

Каждая культура есть специфический тип исторической целостности (системы) и характеризуется следующими идейными параметрами: представления о природе реальности, о природе основных потребностей человека, о степени и методах их удовлетворения. Отсюда выводится различение трех видов мировосприятия и соответственно три «типа культуры»: чувственный, т. е. основанный на данных наших ощущений; идеациональный, в котором преобладают элементы рационального (логико-понятийного) мышления и объяснений, и идеалистический, в котором преобладает интуитивный способ познания и объяснений окружающего мира. Преобладающая в данную эпоху система представлений («истин», ценностей) образует основополагающую детерминанту для социокультурной динамики, именно она определяет общую природу данного искусства, философии, религии, этики, экономики и политических отношений.

Современный тип западной культуры — чувственный (сенситивный); здесь тон задают земные радости (деньги, материальный достаток и т. д.) и чувственные удовольствия. Право, поддерживаемое подобным гедонистическим мироощущением, превращается в орудие подчинения и эксплуатации одних социальных групп другими. Нормы права сугубо утилитарны по целям и не содержат в себе ничего высшего, святого, вечного. В наказаниях отсутствуют сверхчувственные санкции. Цель наказания не в искуплении вины, а в воздаянии за содеянное, в перевоспитании преступника и обеспечении общественной стабильности, а также безопасности. Чувственная культура исторически пришла на смену идеациональной культуре, где право воспринимается богооткровенным сводом правил и где послушание закону равнозначно послушанию божественному велению, соблюдению заповедей. Судьи здесь являются одновременно священнослужителями, а юридические процедуры включают в себя священные ритуалы. Правители легитимируются Божественной санкцией. Материальные интересы здесь должны подчиняться духовным, нравственным, освященным религией идеалам. Идеалистическая культура занимает промежуточное место между идеациональной и чувственной культурой, отчасти синтезируя нормы и ценности этих двух культур.

В 1947 г. Сорокин выступил с программой «спасения человечества» на базе «альтруистической любви и поведения» и основал в Гарварде Центр по изучению творческого альтруизма. Сорокин (вместе с Тимашевым) — один из авторов теории своеобразной конвергенции. В книге «Россия и Соединенные Штаты Америки» (1944) он высказывает мысль о созвучии фундаментальных идеалов двух обществ и, основываясь на циклических закономерностях великих революций, на которые обратили внимание еще А. Токвиль и И. Тэн, делает предположение, что после деструктивной фазы (упадка коммунизма) настанет период роста новой, жизнеспособной России.

Своеобразной вариацией на тему синтезированной юриспруденции стала трактовка Сорокиным общей теории права, в которой он изложил свое социологическое видение природы и функционирования права и осуществил тем самым свой вариант синтезированной (интегральной) юриспруденции.

Обозревая все возможные социальные проявления права, Сорокин конструирует комплексную характеристику права, которую сводит затем к следующим трем основным измерениям:

право как правило поведения; право как правила и нормы, данные в психике в виде правовых убеждений; наконец, право как правовые убеждения, реализованные и объективированные в источниках права, различных институтах политической организации общества **(Элементарный учебник общей теории права в связи с теорией государства.** Ярославль, 1919). Подобная трактовка природы и назначения права носит одновременно и комплексный, и синтезирующий характер. Поиски такого рода синтеза велись в русском правоведении уже с начала XX в., особенно в русле комплексного социологического изучения и истолкования права (труды Ященко, Виноградова, Кистяковского). В конкретных условиях происходившей тогда замены университетского курса энциклопедии права на общую теорию права (Коркунов и др.) концепция синтетической теории права частично восполняла образовавшийся таким образом вакуум в области вводных теоретических и методологических курсов правоведения, но сделала это не до конца. Во второй половине XX столетия эта проблема вновь актуализировалась как проблема интегральной (синтезированной) юриспруденции.

7. Советская юриспруденция: основные политико-правовые концепции

История юридической мысли советского периода — это история борьбы против государственности и права в их некоммунистическом смысле и значении, против «юридического мировоззрения» как буржуазного мировоззрения, история замены правовой идеологии идеологией пролетарской, коммунистической, марксистско-ленинской, история интерпретации учреждений и установлений тоталитарной диктатуры как «принципиально нового» государства и права, необходимых для движения к коммунизму и вместе с тем «отмирающих» по мере такого продвижения к коммунистическому будущему.

После революции в процессе многочисленных дискуссий о судьбах права в новых социально-исторических и политических условиях постепенно в общем русле марксистского подхода к праву стали складываться различные направления и концепции понимания и трактовки права и государства.

Право как орудие диктатуры пролетариата. Концепцию нового, революционного, пролетарского права как средства осуществления диктатуры пролетариата активно развивал и внедрял в

практику советской юстиции **Дмитрий Иванович Курский** (1874-1932), нарком юстиции в 1918—1928 гг.

Право в условиях диктатуры пролетариата — это, согласно Курскому, выражение интересов пролетариата. Здесь, по его признанию, нет места для «норм вроде Habeas Corpus», для признания и защиты прав и свобод индивида.

Курский восхвалял деятельность «революционных народных судов» как нового источника правотворчества, особо выделяя то обстоятельство, что «в своей основной деятельности — уголовной репрессии — народный суд абсолютно свободен и руководствуется прежде всего своим правосознанием».

Новое, революционное право, по Курскому, это «пролетарское коммунистическое право». Советская власть, пояснял он, разрушила «все три основы института буржуазного права: старое государство, крепостную семью и частную собственность... Старое государство заменили Советами; на смену крепостной и кабальной семье приходит семья свободная и насаждается общественное воспитание детей; частная собственность заменена собственностью пролетарского государства на все орудия производства».

Реализация этих положений в действительности предстала в виде «военного коммунизма», который, даже по оценке Курского, был «по преимуществу системой принудительных норм».

Частичное и временное отступление к нэповскому (буржуазному) праву Курский (со ссылкой на новое законодательство и кодификацию в начале 20-х гг.) трактовал как утверждение нового, пролетарского права и правопорядка. «Государственный строй РСФСР, — писал он в 1922 г., — в более отчетливой, чем в ряде западноевропейских стран форме, несмотря на незаконченную еще полностью борьбу Советской власти с ее врагами, по существу становится правовым».

Подобная попытка выдать диктатуру пролетариата, хотя бы и законодательно обрамленную, за «правовой строй» была совершенно несостоятельной. В данной связи весьма характерно, что и сам Курский говорил о «внедрении правового порядка, совершенно своеобразного в рабоче-крестьянском государстве». Это «своеобразие» он, подобно другим советским идеологам, понимал как ограничение и подчинение допускаемых прав интересам диктатуры пролетариата. Нэповское право не гарантировало даже допущенных имущественных прав граждан

(не говоря уже об их личных и политических правах и т. д.) при их столкновении с интересами власти. Это признавал и Курский: «Наше обязательственное право, его основная особенность и будет состоять, по мнению Наркомюста, в том, что здесь интересы государства должны превалировать над интересами ограждения личных прав отдельных граждан». Да и в целом допущенные гражданско-правовые отношения осуществлялись в жестких рамках уголовных норм. В этой связи Курский отмечал, что в борьбе против свободы гражданского оборота «приходится уголовными нормами регулировать отношения там, где они в буржуазно-развитом праве регулируются в порядке гражданском».

Эти и другие сходные положения о праве как орудии диктатуры пролетариата были характерны не только для Курского, но и для представителей других направлений советской теории права и государства.

Право — порядок общественных отношений. Заметную роль в процессе зарождения и становления советской теории права сыграл **Петр Иванович Стучка** (1865—1932). По его собственной оценке, «решающее значение» для всего его подхода к праву имела статья Ф. Энгельса и К. Каутского «Юридический социализм». Содержащаяся в этой статье трактовка юридического мировоззрения как классического мировоззрения буржуазии, отмечал Стучка, стала одним из основных доводов «для необходимости нашего нового правопонимания».

Основными началами такого нового, революционно-марксистского правопонимания Стучка считал: 1) классовый характер всякого права; 2) революционно-диалектический метод (вместо формальной юридической логики); 3) материальные общественные отношения как базис для объяснения и понимания правовой надстройки (вместо объяснения правовых отношений из закона или правовых идей). Признавая при этом «необходимость и факт особого советского права», Стучка усматривал эту особенность в том, что «советское право» есть «пролетарское право».

Представления о классовом характере права нашли свое отражение в общем определении права, данном в официальном акте НКЮ РСФСР (декабрь 1919 г.) «Руководящие начала по уголовному праву РСФСР». Позднее Стучка писал об этом: «Когда перед нами, в коллегии Наркомюста... предстала необходимость формулировать свое, так сказать, «советское понима-

ние права», мы остановились на следующей формуле: «Право — это система (или порядок) общественных отношений, соответствующая интересам господствующего класса и охраняемая организованной силой его (т. е. этого класса)».

Критикуя советский Гражданский кодекс периода нэпа за его буржуазность, Стучка писал: «Наш кодекс, наоборот, должен ясно и открыто показать, что и гражданский кодекс в целом подчинен социалистической плановости рабочего класса». Эта идея вытеснения права (как буржуазного явления) планом (как социалистическим средством) имела широкое распространение и, по сути дела, отражала внутреннюю, принципиальную несовместимость права и социализма.

В классово-социологическом подходе Стучки понятия «система», «порядок», «форма» лишены какой-либо юридической специфики и собственно правовой нагрузки. Отсюда и присущие его позиции сближения и даже отождествления права с самими общественными, производственными, экономическими отношениями.

Меновая концепция права. Для большинства советских марксистских авторов послереволюционного времени, как и для Стучки, классовый подход к праву означал признание наличия так называемого пролетарского права.

По-другому классовый подход к праву был реализован в трудах **Евгения Бронславовича Пашуканиса** (1891 — 1937), и прежде всего в его книге «Общая теория права и марксизм. Опыт критики основных юридических понятий» (1924). В этой и других работах он ориентировался по преимуществу на представления о праве, имеющиеся в «Капитале» и «Критике Готской программы» Маркса, «Анти-Дюринге» Энгельса, «Государстве и революции» Ленина. Для Пашуканиса, как и для Маркса, Энгельса и Ленина, буржуазное право — это исторически наиболее развитый, последний тип права, после которого невозможен какой-либо новый тип права, какое-то новое, послебуржуазное право. С этих позиций он отвергал возможность «пролетарского права».

Поскольку Пашуканис был свободен от иллюзий о возможности «пролетарского права» и действительным правом для него было лишь буржуазное право, которое необходимо преодолеть, его критика права, его антиправовая позиция, его установки на коммунистическое отрицание права как остаточного буржуазного феномена носили (в общем русле послереволюци-

онного марксизма-ленинизма) теоретически более осмысленный и последовательный характер, чем у многих других марксистских авторов, и прежде всего сторонников концепции так называемого пролетарского права. Его правовой нигилизм был теоретическим следствием разделяемых им идей и положений марксистского учения о переходе от капитализма к коммунизму. Применительно к новым, послереволюционным условиям Пашуканис, по существу, лишь повторял, обосновывал и развивал то, что до революции было уже сказано Марксом, Энгельсом и Лениным.

В силу негативного отношения к праву **теория права** для Пашуканиса — это марксистская критика основных юридических понятий как мистификаций буржуазной идеологии. Тем самым в теории права Пашуканис стремился повторить критический подход, примененный Марксом в экономической теории. Отношение товаровладельцев, писал он, это то «социальное отношение sui generis, неизбежным отражением которого является форма права». Сближая форму права и форму товара, Пашуканис генетически выводил право из меновых отношений товаровладельцев. В этой связи его теория права в литературе получила название **меновой.**

Пашуканис различал право как объективное социальное явление (правовое отношение) и право как совокупность норм. «Юридическое отношение, — подчеркивал он, — это первичная клеточка правовой ткани, и только в ней право совершает свое реальное движение. Право как совокупность норм наряду с этим есть не более как безжизненная абстракция». Право не исчерпывается нормой или правилом. «Норма как таковая, т. е. логическое содержание, или прямо выводится из существующих уже отношений, или, если она издана как государственный закон, представляет собой только симптом, по которому можно «судить с некоторой долей вероятности о возникновении в ближайшем будущем соответствующих отношений».

По характеристике Пашуканиса, всякое юридическое отношение есть отношение между субъектами. «Субъект — это атом юридической теории, простейший, неразложимый далее элемент».

Если генезис правовой формы, согласно Пашуканису, начинается в отношениях обмена, то наиболее полная реализация ее представлена в суде и судебном процессе. Развитие в обществе

товарно-денежных отношений создает необходимые условия для утверждения правовой формы как в частных, так и в публичных отношениях.

Но все это, по Пашуканису, имело и имеет место **до и вне социализма. В** данной связи сторонники концепции нового (пролетарского, советского и т. д.) права, критикуя позицию Пашуканиса, отмечали, что применяемые им абстрактные характеристики права вообще относятся лишь к буржуазному праву, но не к «пролетарскому праву», для которого нужны другие обобщающие понятия. Подобные требования со стороны марксистских авторов Пашуканис считал недоразумением. «Требуя для пролетарского права своих новых обобщающих понятий, — отвечал он своим критикам, — это направление является как будто революционным. Однако оно на деле прокламирует бессмертие формы права, ибо оно стремится вырвать эту форму из тех определенных исторических условий, которые обеспечили ей полный расцвет, и объявить ее способной к постоянному обновлению. Отмирание категорий (именно категорий, а не тех или иных предписаний) буржуазного права отнюдь не означает замены их новыми категориями пролетарского права, так же как отмирание категорий стоимости, капитала, прибыли и т. д. при переходе к развернутому социализму не будет означать появление новых пролетарских категорий стоимости, капитала, ренты и т. д.».

Но постепенно Пашуканис делал шаги в сторону признания нового послереволюционного и послебуржуазного «советского права» с «особой, специфической природой». Вместе с тем это «советское право» он — для сохранения хотя бы внешней, словесной видимости своей концептуальной последовательности — не называл «пролетарским правом». Отсутствие подлинного права и государства при диктатуре пролетариата Пашуканис (как и другие марксистские авторы), по существу, пытался изобразить как наличие нового, «неподлинного», советского права и государства, обреченных на «отмирание».

Весь этот идеологический туман с мнимым «отмиранием» отсутствующих феноменов постоянно витал над всем марксистским подходом к судьбам права и государства после пролетарской революции и определял тот неизменный горизонт советского правоведения и государствоведения, под сводами которого все зависело от изменчивой политической конъюнктуры.

В этой системе координат логически последовательная теория просто невозможна, и пример Пашуканиса в этом плане весьма показателен.

Психологическая концепция классового права. Представления о классовом праве, включая и классовое пролетарское право, с позиций психологической теории права развивал **Михаил Андреевич Рейснер** (1868—1928). Еще до революции он начал, а затем продолжал классовую интерпретацию и переработку ряда идей таких представителей психологической школы права, как Л. Кнапп и Л. И. Петражицкий.

Свою заслугу в области марксистского правоведения Рейснер видел в том, что учение Петражицкого об интуитивном праве он поставил «на марксистское основание», в результате чего «получилось не интуитивное право вообще, которое могло там и здесь давать индивидуальные формы, приспособленные к известным общественным условиям, а самое настоящее *классовое право, которое в виде права интуитивного вырабатывалось вне каких бы то ни было официальных рамок в рядах угнетенной и эксплуатируемой массы*».

Марксистские представления о классовости права Рейснер толковал в том смысле, что каждый общественный класс — не только класс господствующий, но и угнетенные классы — в соответствии с положением данного класса в обществе и его психикой творит свое реально существующее и действующее **интуитивное классовое право.** Уже при капитализме, по Рейснеру, имеется не только буржуазное право, но также пролетарское право и крестьянское право. Так что не «все право» запятнано «эксплуататорской целью».

В целом, согласно Рейснеру, «право, как идеологическая форма, построенная при помощи борьбы за равенство и связанную с ним справедливость, заключает в себе два основных момента, — а именно, во-первых, волевую сторону или одностороннее «субъективное право» и, во-вторых, нахождение общей правовой почвы и создание при помощи соглашения двустороннего «объективного права». Лишь там возможна правовая борьба, где имеется возможность нахождения такой почвы».

Развивая такой подход к праву в работе «Право. Наше право. Чужое право. Общее право» (1925), Рейснер характеризовал так называемое общее право (общий правопорядок) — как при капитализме, так и после победы пролетарской революции —

как компромисс и объединение наличных в данном обществе субъективных классовых прав. «Ибо, — поясняет он, — одинаково и буржуазное государство, и наше Советское точно так же включает в свой общий правопорядок и право пролетарское, крестьянское, и буржуазное. Одного только, пожалуй, «права» у нас нет — это права землевладельческого в смысле частного землевладения, хотя зато мы имеем грандиозного помещика в лице самих Советов, владеющих порядочным количеством имений в виде советских хозяйств». Разница, однако, в том, что при капитализме господствующее положение в общем правопорядке занимает право буржуазии, а в советском правопорядке — пролетарское право.

Именно в условиях военного коммунизма так называемое социалистическое право рабочего класса, по оценке Рейснера, «делает попытку своего наиболее яркого воплощения». При нэпе же, с сожалением отмечал Рейснер, пришлось «усилить примесь буржуазного права и буржуазной государственности, которые и без того естественно входили в состав социалистического правопорядка».

Вся история права — это, по Рейснеру, «история его угасания». При коммунизме оно угаснет навсегда.

При всем своеобразии рейснеровской классово-психологической концепции права она в основных и главных своих чертах и подходах остается в общих рамках марксистского отношения к праву.

Его классовое перетолкование интуитивного права фактически отвергает основание и суть психологического правопонимания вообще — индивида с его правовой психикой, правовыми притязаниями, эмоциями и т. д. И на примере рейснеровской концепции классовости права хорошо видно, как классовость убивает право.

Право как форма общественного сознания. Такой подход к праву в 20-х гг. развивал **Исаак Петрович Разумовский** (1893—?). При этом он отмечал, что «вопросы права и связи его с экономической структурой общества, послужившие, как известно, в свое время отправным пунктом для всех дальнейших теоретических построений Маркса, это — *основные вопросы марксистской социологии*, это лучший пробный камень для проверки и подтверждения основных предпосылок марксистской диалектической методологии».

Как идеологическое опосредование (идеологическая форма) классовых материальных (экономических) отношений право, по Разумовскому, это форма общественного сознания. Он дает следующее общее определение права как идеологического способа и порядка опосредования материальных отношений в классовом обществе: «Порядок общественных отношений, в конечном счете отношений между классами, поскольку он отображается в общественном сознании, исторически неизбежно абстрагируется, отдифференцировывается для этого сознания от своих материальных условий и, объективируясь для него, получает дальнейшее сложное идеологическое развитие в системах «норм».

Бросается в глаза отсутствие в этом определении права какого-либо признака, специфичного именно для права.

Отмирание «буржуазного права», по Разумовскому, означает «смерть права как идеологии» и переход в коммунистическом обществе «к сознательно регулируемой и сознающей характер своей связи с материальными условиями производства системе общественного поведения».

В целом трактовка Разумовским права как идеологического явления была ориентирована на нэповский вариант пролетарского использования буржуазного права. Вместе с тем очевидна несостоятельность его интерпретации нэповского права в духе положений Маркса и Ленина о буржуазном «равном праве» при социализме. Эти разные вещи оказались у него отождествленными в силу их одинаковой «идеологизированности» как форм общественного сознания.

Борьба на «правовом фронте». Конец 20-х и первая половина 30-х гг. (вплоть до совещания 1938 г. по вопросам науки советского государства и права) отмечены обострением борьбы различных направлений правопонимания в советской юридической науке.

Под воздействием партийно-политических решений и установок конца 20-х — начала 30-х гг. о нэпе, коллективизации, темпах индустриализации, борьбе против различных «уклонов» и т. д. представители разных направлений вносили существенные изменения и коррективы в свои подходы к проблемам права и государства.

Прямая ориентировка на дальнейшую политизацию юридической науки (в духе тогдашней политической практики и «курса партии» на борьбу против правых и левых, против троц-

кистов и бухаринцев, против «оппортунизма» и буржуазной идеологии) содержалась уже в установочном докладе **Л. М. Кагановича** в Институте советского строительства и права Коммунистической академии (4 ноября 1929 г.).

Не только буржуазные юристы, но и часть коммунистов-государствоведов, по оценке Кагановича, оказались «в плену у старой буржуазной юридической методологии». В качестве примера применения «буржуазно-юридического метода» он назвал работу **А. Малицкого** «Советская конституция» (1924), где его внимание привлекли следующие положения: подчиненность всех органов государственной власти велению закона, т. е. праву, носит название «правового режима», а само государство, проводящее правовой режим, называется «правовым государством»; «советская республика есть государство правовое, осуществляющее свою деятельность в условиях правового режима».

Эти утверждения Малицкого, разумеется, явно расходились с реалиями диктатуры пролетариата даже в условиях временного и ограниченного допущения ряда норм буржуазного права при нэпе. Но Кагановича, разумеется, интересовало не соответствие тех или иных концепций реалиям, а однозначная ориентация всех на апологию диктатуры пролетариата, не ограниченной никакими (в том числе, конечно, и своими, советскими) законами. При этом Каганович весьма откровенно констатировал подлинное место и значение «законов» в условиях пролетарской диктатуры: «Конечно, все это не исключает закона. У нас есть законы. Наши законы определяют функции и круг деятельности отдельных органов государственной власти. Но наши законы определяются революционной целесообразностью в каждый данный момент».

Выступление Кагановича послужило сигналом к развертыванию на «правовом фронте» широкой кампании большевистской «критики и самокритики». В этих условиях обострилась борьба и между двумя основными позициями в советском правоведении того времени — позициями Пашуканиса и Стучки.

В поисках ответа на усиливавшиеся к концу 20-х гг. обвинения в адрес его теории Пашуканис в духе тогдашней «самокритики» не только признал ряд недостатков своей позиции, но и, по существу, начал отход от своей концепции в сторону отождествления права и политики, толкования права как одной из форм политики или даже как «части политики».

Стучка, в свою очередь, призывал к выработке «генеральной линии» на правовом фронте. В порядке «самокритики» Стучка отмечал, что он находился «под влиянием буржуазной социологической школы права» в период работы над книгой «Революционная роль права и государства» и при разработке определения права в 1919 г.

Общетеоретические споры о правопонимании по-своему преломлялись и развивались в отраслевых юридических науках.

На I Всесоюзном съезде марксистов-государственников и правовиков (1931 г.) была предпринята попытка формирования некой единой «правильной» позиции и линии (по аналогии с «генеральной линией» в политике) в вопросах правопонимания. Среди участников съезда доминировали сторонники Пашуканиса. В целом предложенная названным съездом общая позиция носила эклектический характер и пыталась соединить несовместимые друг с другом представления. Особенно наглядно это проявилось в том, что авторы резолюции, признавая пролетарскую классовую сущность советского права, в то же время отрицали концепцию «пролетарского права», чтобы как-то спасти доктринальные представления (а заодно и какие-то остатки прежних взглядов Пашуканиса) о буржуазном «равном праве» после пролетарской революции.

Однако и после I съезда марксистов-государственников и правовиков какого-то единого подхода и тем более «генеральной линии» в правопонимании не было. Споры между различными концепциями (и прежде всего Стучки и Пашуканиса) продолжались.

Концепция «социалистического права». Победа социализма требовала нового осмысления проблем государства и права с учетом постулатов доктрины и реалий практики.

В этих условиях Пашуканисом в 1936 г. была выдвинута концепция «социалистического права». Открещиваясь от своей прежней позиции, от концепции «буржуазности» всякого права и т. д. как «антимарксистской путаницы», он начал толковать советское право как право социалистическое с самого начала его возникновения. «Великая социалистическая Октябрьская революция, — пояснял он, — нанесла удар капиталистической частной собственности и положила начало новой социалистической системе права. В этом основное и главное для понимания советского права, его социалистической сущности как пра-

ва пролетарского государства». Сходные представления о «социалистическом праве» были развиты и в статье **М. Доценко**.

Концепция «социалистического права» была в условиях победы социализма (на путях насильственной коллективизации, ликвидации кулачества и вообще «капиталистических элементов» в городе и деревне и в конечном счете полной социализации средств производства в стране) естественным продолжением представлений о наличии какого-то небуржуазного (пролетарского, советского) права.

Официальное «правопонимание» (Совещание 1938 г.). В истории советской юридической науки особое место занимает «I Совещание по вопросам науки советского государства и права» (16—19 июля 1938 г.). Его организатором был подручный Сталина на «правовом фронте» **А. Я. Вышинский** (1883—1954), тогдашний прокурор СССР. Совещанию был придан всесоюзный характер, и в его работе участвовало около 600 научных работников, преподавателей, практиков из различных регионов страны.

Цели и задачи совещания состояли в том, чтобы в духе потребностей репрессивной практики тоталитаризма утвердить единую общеобязательную «единственно верную» марксистско-ленинскую, сталинско-большевистскую линию («генеральную линию») в юридической науке на основе нового общего определения права.

В письменном тексте доклада Вышинского и в одобренных совещанием тезисах его доклада формулировка **общего определения права** дана в такой «окончательной редакции в соответствии с решением совещания»: «Право — совокупность правил поведения, выражающих волю господствующего класса, установленных в законодательном порядке, а также обычаев и правил общежития, санкционированных государственной властью, применение которых обеспечивается принудительной силой государства в целях охраны, закрепления и развития общественных отношений и порядков, выгодных и угодных господствующему классу».

Наряду с таким общим определением права на совещании было одобрено и следующее **определение советского права:** «Советское право есть совокупность правил поведения, установленных в законодательном порядке властью трудящихся, выражающих их волю и применение которых обеспечивается всей принудительной силой социалистического государства, в целях

защиты, закрепления и развития отношений и порядков, выгодных и угодных трудящимся, полного и окончательного уничтожения капитализма и его пережитков в экономике, быту и сознании людей, построения коммунистического общества».

По своему типу «правопонимание», предложенное Вышинским и принятое совещанием, является легистским, поскольку в его основе лежит отождествление «права» и «законодательства» («действующего», «позитивного» права, обобщенно — «закона»). Такое отождествление прямо и откровенно признавалось и утверждалось Вышинским. «Право, — подчеркивал он, — совокупность или система правил (законов), имеющих своим назначением заботу о подчинении членов общества «общим условиям производства и обмена», т. е. о подчинении господствующим в данном обществе классовым интересам». Фактически за «право» здесь выдаются неправовые официальные властно-приказные правила («нормы»). Юридико-позитивистская конструкция используется с целью создания видимости наличия права там, где его нет и быть не может.

Приказное советско-легистское «правопонимание», одобренное «с подачи» Вышинского совещанием 1938 г., стало на долгие годы официальной общеобязательной установкой для всех.

И в общетеоретических работах, и в области отраслевых юридических дисциплин почти дословно повторялась (в той или иной редакции) дефиниция Вышинского, воспроизводились все основные положения соответствующих подходов к праву и государству.

Этот тип понимания, определения и трактовки «права», по существу, сохранился и после того, как с начала 60-х гг. по аналогии с «советским социалистическим общенародным государством» стали говорить о «советском социалистическом общенародном праве».

Неправовые реалии социализма в сочетании с прочной установкой (в том числе — во всем советском обществоведении, включая и юриспруденцию) на дальнейшее продвижение к неправовому будущему (коммунизму) полностью лишали общество всякой действительно правовой перспективы.

Новые подходы к праву. Уже с середины 50-х гг., в обстановке определенного смягчения политического режима и идеологической ситуации в стране, некоторые юристы старшего поколения воспользовались появившейся возможностью отмежеваться от определения права 1938 г., начали критику позиций

Вышинского и предложили свое понимание и определение социалистического права. Монополия официального «правопонимания» была нарушена.

В противовес «узконормативному» определению права было предложено понимание права как единства правовой нормы и правоотношения (Кечекьян, Пионтковский) или как единства правовой нормы, правоотношения и правосознания (Миколенко).

При этом правоотношение (и связанное с ним субъективное право — в трактовках Кечекьяна и Пионтковского) и соответственно правоотношение и правосознание (Миколенко) предстают как реализация и результат действия «правовой нормы», производные от нее формы и проявления права. Исходный и определяющий характер «правовой нормы», т. е. нормативность права в смысле определения 1938 г. и последующей «официальной» традиции, следовательно, продолжали признаваться, но эту нормативность предлагалось дополнить моментами ее осуществления в жизни.

По существу, полемика представителей так называемого широкого понимания права против сторонников так называемого узконормативного подхода носила непринципиальный характер, поскольку в фактически неправовой ситуации оба направления в одинаковой мере базировались на априорной предпосылке о наличии «советского социалистического права», под которым имелось в виду **неправовое советское законодательство.** «Расширение» здесь «узких» мест сути дела не меняло.

Отождествление права с тоталитарным законодательством, некритический позитивизм, присущий обоим подходам, исключали саму возможность собственно правовой оценки закона, различения и сопоставления права и закона, противопоставления права правонарушающему законодательству.

В 60-е и особенно в 70-80-е гг. «узконормативное» (а по существу — властно-приказное) правопонимание постепенно (в том числе и под влиянием новых трактовок права) теряло свое прежнее значение и позиции. Заметно активизировался отход от официальной позиции. Это особенно отчетливо проявилось на проведенном в 1979 г. журналом «Советское государство и право» заседании «Круглого стола» по теме «О понимании советского права», где в ходе острых дискуссий большая группа ученых подвергла критике официальное правопонимание и выступила с обоснованием иных трактовок права.

Выйти из порочного круга антиправового советского легизма можно было лишь на основе последовательного **юридического (антилегистского) правопонимания.** Поэтому для выяснения и критики неправового характера так называемого социалистического права и законодательства, определения путей движения от неправового социализма к правовому строю, к правовому государству и правовому закону принципиально важное значение **имело именно различение и соотношение (совпадение или расхождение) права и закона** (т. е. объективной общезначимой **сущности** и официально-обязательного **явления** в сфере права) и анализ с этих позиций сложившейся ситуации. В таком контексте и была выдвинута **либертарно-юридическая концепция правового закона и понимания сущности права как необходимой всеобщей формы и равной меры свободы и справедливости.**

Неправовые реалии социализма в сочетании с установкой на продвижение к неправовому коммунизму полностью лишали советскую теорию и практику всякой правовой перспективы развития, движения к какому-нибудь варианту постсоциалистического права, правового закона и правовой государственности. Либертарная теория правопонимания, напротив, выражала как раз правовую перспективу развития от наличного (неправового) социализма к будущему правовому строю и тем самым содействовала теоретическому уяснению и обоснованию **необходимости выхода за социально-исторические рамки социализма как правоотрицающего переходного строя, уяснению логики постсоциалистического пути к праву.**

Интерес к теории различения права и закона, к идее правовой свободы и т. д. заметно усилился (и не только в юридической науке, но и в массовой печати) в условиях перестройки и особенно в 90-е гг., когда стали возможны первые реальные шаги в сторону права и правовой государственности. Вместе с тем во все большей мере становилось ясно, что предстоящие преобразования — это во многом по своей сути движение от неправового строя к свободе и праву и что, следовательно, подобные преобразования не стыкуются с произвольными властно-приказными представлениями о праве и их можно осмыслить и осуществить лишь с позиций нового правопонимания, исходящего из прав и свобод индивидов и ориентированного на утверждение и дальнейшее развитие общечеловеческих достижений в сфере общественной и государственно-правовой жизни.

8. Постсоветская юриспруденция: основные концепции и направления развития

Без марксистско-ленинской идеологии и коммунистических представлений о праве и государстве, без прежней концептуальной основы, мировоззрения, понятийного аппарата и словаря постсоветская теория права и государства и в целом юридическая наука оказались в межеумочном переходном состоянии.

Радикальные преобразования в стране требовали перехода от прежней коммунистически идеологизированной юриспруденции, пронизанной легистским, принудительно-приказным правопониманием и мировоззренческими установками на отмирание государства и права, **к новой концепции юриспруденции, ориентированной на ту или иную форму (вариант) юридического правопонимания,** признания исходного правового смысла, ценности и неотчуждаемого характера' прав и свобод человека, необходимых правовых основ и характеристик конституционного строя, гражданского общества, правового государства и правового закона.

В постсоветской юриспруденции уже сделаны определенные шаги в направлении реализации этих новых задач. Так, и общетеоретические, и отраслевые юридические дисциплины многое сделали в плане становления новой постсоветской правовой системы и государственности в России, изучения тенденций развития и путей совершенствования действующего законодательства (на общефедеральном, региональном и местном уровнях), его систематизации и кодификации. Заметным достижением постсоветской юриспруденции является формирование и функционирование целого ряда новых научных дисциплин и исследовательских направлений (по преимуществу в сфере частного права, но также и в области публичного права), отвечающих актуальным потребностям и задачам радикальных преобразований в стране в духе правовой демократии, рыночной экономики, политического плюрализма и конституционно-правовой государственности.

Вместе с тем остается недостаточно разработанной и во многом дискуссионной **общая концепция (и парадигма) развития юриспруденции** в постсоветской России. В этом плане в юридической литературе можно выделить следующие направления: **конституционно-демократическое** направление; прежнее (несколько словесно модернизированное) **марксистско-ленин-**

ское направление; **традиционалистское** (антизападническое направление, апеллирующее к дореволюционной русской юриспруденции, причем по преимуществу в ее почвенно-славянофильской трактовке).

Очевидно, что два последних направления (марксистско-ленинское и традиционалистское) обращены в прошлое, и лежащие в их основе консервативные идеи и концепции не могут стать надлежащим общим объединяющим началом для постсоветской юриспруденции. Хотя возможно, что эти направления (при определенной идейно-теоретической модернизации) могут сложиться и устояться как отдельные школы в общих рамках постсоветской российской юриспруденции.

Первое (конституционно-демократическое) направление представляется в складывающихся условиях более перспективным в плане путей развития постсоветской юриспруденции в России. Данное направление развивается (не всегда, правда, осознанно и целеустремленно) в целом в русле положений действующей Конституции и общих идей, понятий и ориентиров, разработанных с позиций либертарно-юридического правопонимания. Признавая определенные достоинства конституционно-демократического направления в рамках нынешнего этапа развития российской юриспруденции, необходимо вместе с тем иметь в виду, что его существенный недостаток (как, впрочем, и коренной недостаток всей избранной стратегии и практики постсоциалистических преобразований в стране) состоит **в буржуазной (буржуазно-правовой) ограниченности** его ориентиров, установок и устремлений.

Между тем анализ — с позиций либертарно-юридической теории — постсоциалистической ситуации, логики, тенденций и закономерностей постсоциалистического пути к праву требует движения к **концепции постсоциалистического цивилизма и цивилитарного права** как исторически более высокой ступени права, чем буржуазное право.

Согласно концепции цивилизма, объективно подготовленный и возможный постсоциалистический путь к праву — это не возврат к досоциалистической ситуации, к капитализму и буржуазному праву, а движение вперед — к цивилитарному строю и цивилитарному праву, которое, кроме присущего буржуазному праву всеобщего формально-правового равенства, включает в себя и качественно новое (постсоциалистическое и небуржуазное) правообразование в виде неотчуждаемого реального пра-

ва каждого на равную гражданскую (цивилитарную — от лат. *civis* — гражданин) собственность, т. е. на одинаковую для всех долю во всей десоциализируемой социалистической собственности. Эта концептуальная перспектива движения от неправового социализма к цивилизму, цивилитарному праву и государству имеет важное теоретико-критериальное значение и позволяет адекватно оценить историю советской теории права и государства и в целом марксистское учение о праве и государстве в их соотношении с реалиями неправового социализма и определить координаты постсоциалистического пути к праву и государству в общем контексте всемирно-исторического прогресса свободы, равенства и справедливости.

Такой юридико-цивилитарный подход имеет вместе с тем существенное значение в плане продолжающихся поисков новой парадигмы для формирующейся постсоветской и постсоциалистической юриспруденции в России. Это обусловлено тем, что в основе той или иной концепции (парадигмы, теоретико-смысловой модели) юриспруденции лежит определенная типология правопонимания (и соответствующая концепция понятия права и государства).

Для реально складывающейся постсоветской российской юриспруденции (в ее либерально-демократической версии) принципиальное значение имеет то обстоятельство, что Конституция Российской Федерации 1993 г. в своей регламентации основных сторон постсоциалистического строя (включая право и государство) опирается **на юридический (антилегистский, антиэтатистский) тип правопонимания.** Это и определяет в конечном счете как правовой характер основного закона страны, так и правовые ориентиры и цели отечественной юриспруденции.

При этом особенности правопонимания, присущие новой российской Конституции, обусловлены тем принципиальным обстоятельством, что речь идет о Конституции страны, осуществляющей переход от тоталитарного, антиправового социализма к постсоциалистическому государственно-правовому строю. В такой ситуации речь идет не о совершенствовании и дальнейшем развитии уже давно сложившегося права и правопорядка, а о формировании и утверждении правовых начал в общественной и политической жизни, в правовой организации государственной власти, в правовых отношениях между властью и индивидами, в признании и защите прав и свобод человека и гражданина.

Новый правовой подход (и, можно сказать, новое юридическое мировоззрение, новая правовая идеология), присущий Конституции 1993 г., опирается на исторически апробированное положение о правах и свободах человека и гражданина как основной показатель признания и соблюдения права и справедливости в общественной и государственной жизни людей. Такое **человекоцентристское правопонимание** можно охарактеризовать как определенный вид (направление) юридического правопонимания — как своеобразный естественноправовой вариант в рамках общей концепции различения и соотношения права и закона.

Особо следует подчеркнуть то обстоятельство, что присущий действующей Конституции **юридический тип правопонимания распространяется и на государство,** т. е. включает в себя также и правовое понимание государства. Об этом свидетельствует закрепленная в Конституции конструкция правового государства.

Для формирующейся новой концепции отечественной юриспруденции данное обстоятельство имеет принципиальное значение, поскольку такое **единое для права и государства конституционное правопонимание** по сути своей соответствует теоретико-методологическому требованию либертарно-юридического подхода **о единстве предмета юриспруденции как единой науки о праве и государстве.** Подобное понятийно-правовое соответствие (и смысловая согласуемость) между конституционным правопониманием и требованиями единства предмета юриспруденции достижимо лишь на базе юридического типа правопонимания.

С позиций же легистского (позитивистского) типа правопонимания речь в лучшем случае может идти лишь о единстве силовых характеристик (сущностных свойств) государства и права, т. е. о единой силовой природе и сущности государства и права, о соответствии между пониманием (и понятием) государства как правообразующей силы и пониманием (и понятием) права как силовых, принудительно-приказных установлений такого государства-силы.

Постсоветская российская юриспруденция, исходящая из юридического (антилегистского, антипозитивистского, антиэтатистского) типа правопонимания, имеет развитую теоретическую и методологическую основу в виде либертарно-юридического учения о праве и государстве. При этом именно либертарно-юридическая концепция юриспруденции, которая обладает необходимым внутренним понятийно-правовым единством сво-

его предмета и надлежащим ценностно-правовым потенциалом, может теоретически последовательно выразить и развить правовое содержание действующей Конституции и в целом отвечает потребностям, целям и задачам развития отечественной юридической науки в постсоциалистической России.

В рамках либертарно-юридической концепции юриспруденции можно (и необходимо) учесть все познавательно значимое и ценное из достижений отечественной и зарубежной юриспруденции, из богатого и поучительного опыта разных направлений юридического и позитивистского учений о праве и государстве.

Вместе с тем с позиций либертарно-юридической концепции юриспруденции, соответствующей теоретическим потребностям и специфическим особенностям постсоциалистического периода развития юридических исследований, очевидны несостоятельность и бесперспективность разного рода представлений о том, будто современную российскую юриспруденцию следует строить путем простого заимствования и воспроизводства соответствующих теоретико-методологических концепций и конструкций из западной и дореволюционной русской юриспруденции или развивать ее в духе «обновленного» марксистско-ленинского учения о государстве и праве.

Признание значения присущего действующей Конституции юридического правопонимания для развития юриспруденции в постсоветской России, разумеется, не означает, будто нынешняя юриспруденция, Конституция и тем более реалии государственно-правовой жизни являются безупречными и лишенными существенных недостатков. Речь идет прежде всего **о надлежащем выборе общей концептуальной модели юридической науки, о выборе целей и ориентиров для развития практики и теории права и государства в постсоциалистической России.**

И в этом смысле представляется вполне естественной и обоснованной ориентация на такую концепцию постсоветской российской юриспруденции, с позиций которой в принципе возможно адекватно теоретически выразить и в надлежащем направлении развить **правовой смысл и содержание первой постсоциалистической Конституции России.** Ведь именно в Конституции нашли свое концентрированное правовое выражение и закрепление стратегические цели, ориентиры, а отчасти и достижения (пусть, пока и скромные) в движении страны к постсоциалистическому государственно-правовому строю.

Само наличие новой Конституции, ее правовые идеи и нормы, ее положения о правах и свободах человека и гражданина, закрепленные в ней основы гражданского общества, правового государства и правового закона имеют существенное значение как для продолжения необходимых реформ, так и для удержания всего процесса постсоциалистических преобразований в конституционно-правовых границах. А без этого сама юриспруденция может вновь оказаться беспредметной дисциплиной для «факультета ненужных вещей».

Формирующаяся российская юриспруденция вместе с тем должна критически проанализировать достоинства и недостатки Конституции и действующего законодательства в их взаимосвязи с реальной практикой, определить пути и средства преодоления имеющихся недостатков, обосновать направления, способы „и формы становления и развития в стране современного государственно-правового строя, прочного утверждения принципов, институтов, норм и процедур господства права, правового государства и правового закона.

Заключение

ПРОДОЛЖЕНИЕ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ: НОВЫЕ ОРИЕНТИРЫ ПРОГРЕССА РАВЕНСТВА, СВОБОДЫ И СПРАВЕДЛИВОСТИ

Крах социализма обозначил большие изменения во всемирной истории. Прежний миропорядок и, можно сказать, само направление всемирно-исторического развития определялись в XX в. антагонизмом между капитализмом и социализмом, борьбой между коммунистической и буржуазной идеологиями. С радикальным изменением одного из этих полюсов неизбежны существенные трансформации и на другом полюсе, а вместе с тем и во всем мире.

Глобальное значение в этой связи приобретает **проблема постсоциализма.** Характер постсоциализма во многом определит направление развития последующей истории. Речь идет о путях развития всей человеческой цивилизации, ведь воздействие коммунистической идеи в той или иной форме человечество испытывает несколько тысячелетий. Уже два с половиной тысячелетия назад **Платон** предлагал свои проекты преодоления частной собственности и достижения «фактического равенства». А это — основная идея всего коммунистического движения, в русле которого в XIX в. сформировалось марксистское учение, а в XX в. практически возник и утвердился социалистический строй в России и в ряде других стран (в меру уничтожения там частной собственности и социализации средств производства).

Если социализм — это историческая ошибка, то капитализм оказывается **концом всемирной истории** и после социализма надо возвращаться к капитализму. Если же социализм, несмотря на все связанное с ним зло, — не историческая ошибка, тогда у него должна быть своя (иная, чем капитализм) будущность, и, следовательно, ошибочным в таком случае является представление о возврате к капитализму. При этом ясно, что у социа-

лизма нет и не может быть такого продолжения и будущего, как коммунизм. Не потому, что социализм был ненастоящий, а потому, что коммунизм оказался иллюзией.

Определяющее значение для общества с социалистическим прошлым и, как оказалось, без коммунистического будущего имеет преобразование социалистической собственности в собственность настоящую. И именно в этом существенном пункте сконцентрировано решающее влияние нашего прошлого на наше будущее, в том числе и в плане правового развития.

Здесь мы имеем дело с **диалектикой всемирной истории.** И логику движения от социализма к постсоциализму можно адекватно уяснить лишь в контексте всемирно-исторического прогресса свободы и права.

Сегодня мы живем в редкое время — **время обновления как самой истории, так и ее понимания.** Современный кризис социализма обозначил начало нового большого поворота всемирной истории. В такие эпохи появляется объективная возможность мысленно заглянуть за предстоящий исторический поворот и благодаря такому новому виденью будущего по-новому оценить прошлое и настоящее.

Сова Минервы, говорил Гегель, начинает свой полет в сумерки — во времена, когда на смену старому строю идет новый.

В конкретно-историческом плане для Гегеля речь шла о преодолении «старого режима» и победе нового строя, основанного на частной собственности и признании формально-правового равенства всех, т. е. о переходе от феодализма к капитализму. Для него всемирная история как прогресс свободы, по существу, кончается этим (капиталистическим) строем, поскольку, согласно его концепции, уже невозможно ничего принципиально нового в развитии и формообразованиях свободы (сверх свободной частной собственности, всеобщего формально-правового равенства и соответствующих им гражданского общества и правовой организации государства).

В условиях развала социализма **идея конца истории** (в русле гегелевской ее трактовки) получила как бы практическое подтверждение и вместе с тем новое дыхание.

Концепция буржуазного, капиталистического конца истории и исторического прогресса была в эпоху Гегеля естественным и необходимым следствием последовательного признания и защиты принципа формального равенства индивидов, без ко-

торого невозможны вообще право, индивидуальная свобода, собственность и т. д. Если свобода возможна лишь в правовой форме, а право предполагает формальное равенство индивидов (и соответственно — их неравенство во владении собственностью, т. е. частную собственность), то отсюда Гегель для своего времени верно заключал, что предел свободы, ее высшая и последняя ступень в историческом развитии (и в этом смысле — «конец истории») — это всеобщее формально-правовое равенство, признание которого как раз и характерно для капитализма. Поэтому здесь по существу и **остановилась гегелевская диалектика исторического прогресса свободы и права.**

Примечательно, что и согласно **марксизму** присущие капитализму формы свободы (формальное равенство и свобода индивидов, частная собственность, гражданское общество и правовое государство) — последняя ступень в историческом прогрессе права (а именно — буржуазного права как наиболее развитого и исторически последнего типа права, согласно марксизму): после капитализма (т. е. при коммунизме) право и государство «отмирают», частная (и любая индивидуализированная) собственность на средства производства, «буржуазный индивидуализм» и т. д. отрицаются.

Принципиальная разница здесь в том, что для Гегеля капитализм — вершина исторического прогресса, а для марксизма и коммунистической идеологии — лишь последняя ступень в «предыстории» человечества, настоящая история которого, по марксистской версии, начнется с уничтожения капитализма и кончится «полным коммунизмом». Если Гегель отвергал коммунистическое по своей сути требование «фактического равенства» (равенство во владении собственностью и т. д.) из-за несовместимости такого «фактического равенства» с формальным равенством (т. е. с принципом права и свободы), то коммунистическая доктрина и практика, напротив, отвергают **принцип формального равенства** (а следовательно — право, свободу, собственность индивидов и т. д.) ввиду его несоответствия требованию **«фактического равенства».**

- **И Гегель, и Маркс** — при всем радикальном различии их позиций — одинаково отрицали дальнейший прогресс права, саму возможность послебуржуазного типа права, т. е. возможность развития правовой формы свободы, появления более содержательной формы права, новой формы права, выражающей большую меру свободы индивидов, более высокую ее ступень. По-

скольку для Гегеля прогресс в социальной истории в принципе возможен лишь в правовой форме, лишь как прогресс права (и государства как правового института), он и связывал конец истории с уже достигнутым (буржуазным) типом права.

По Марксу, напротив, прогресс свободы продолжится в неправовой (и в безгосударственной) форме, и настоящая свобода начнется после капитализма, с преодолением буржуазного права и государства. И вполне последовательно Маркс (и вслед за ним **Энгельс и Ленин)** ни о каком послебуржуазном, «социалистическом праве» не говорил, допуская лишь на первой фазе коммунизма (т. е. при социализме) так называемое «буржуазное равное право» для осуществления равной потребительской оплаты за равный труд.

Главная проблема постсоциализма связана с тем или иным ответом на вопрос о том, куда и как можно идти дальше от социалистического принципа отсутствия «экономического неравенства» — назад к восстановлению «экономического неравенства» (т. е. частной собственности, буржуазного права и т. д.) или вперед, к новому, большему равенству в экономике, праве и т. д.

Историческая миссия социализма полностью исчерпана социализацией всех средств производства — отрицанием частной собственности и созданием социалистической собственности. Но вопреки предсказаниям этот строй не стал ступенью и дорогой к обещанному «полному коммунизму». Об этом убедительно свидетельствует безуспешность попыток совершенствования социализма на собственной основе, т. е. на базе господства социалистической собственности.

Но заблокированным оказывается и возвратный путь от социализма к капитализму, к господству частной собственности. Социалистическая собственность, принадлежащая «всем вместе», по сути своей отрицает ее преобразование в частную собственность лишь некоторых, только меньшинства общества. А частная собственность на средства производства по природе своей такова, что она может быть лишь у некоторых, но не у всех членов общества.

Сложность нашего пути к настоящей собственности (а вместе с тем — к праву, свободе и т. д.) состоит в том, что от обезличенной социалистической собственности необходимо перейти к индивидуализированной собственности, но в то же время это не может быть возвратом к частной собственности.

В силу частнособственнической основы всякого до сих пор известного права получается, казалось бы, совершенно тупиковая и неразрешимая ситуация: с одной стороны, жизненно необходимо от неправового, тоталитарного социализма перейти к правовому строю, но, с другой стороны, всякое движение в направлении к праву может вести лишь к частнособственническим отношениям, словом — назад к капитализму. На этом тупиковом пути к праву (и всему остальному, что связано с правом и невозможно в условиях бесправия) оказались и мероприятия по преобразованию социализма в капитализм. Здесь, кстати говоря, коренятся глубинные причины неудач многолетних попыток осуществить их.

Но если невозможно просто вернуться к буржуазному праву и частной собственности, то к какому же тогда праву и к какой собственности вообще можно идти от социализма?

Этот вопрос можно сформулировать и по-другому. Возможно ли такое право, которое признавало бы принцип всеобщего формального равенства (т. е. необходимый принцип всякого права, права вообще) и вместе с тем **не было бы буржуазным правом?** С данным вопросом неразрывно связан и другой вопрос: возможна ли такая индивидуализированная собственность на средства производства, которая вместе с тем **не была бы частной собственностью?**

Положительные ответы на эти вопросы означали бы преодоление представлений о капитализме как «конце истории», принципиальную возможность (при наличии соответствующих объективных условий) послебуржуазного прогресса свободы, права, собственности и т. д. и вместе с тем небуржуазные ориентиры и перспективы для постсоциалистического строя.

Созданная в результате социализма социалистическая собственность — уникальное явление в истории: впервые все богатство страны представлено в состоянии без собственников и находится в неправовом режиме достояния «всех вместе». Здесь — корни социалистического тоталитаризма, направленного прежде всего против каждого в отдельности. **Но** это **негативное «равенство»** вместе с тем отвергает любые привилегии в отношении собственности и обладает потенцией для утверждения **позитивного равенства** — равного права каждого на одинаковую для всех часть общественного достояния, на равную долю социалистического наследства.

Природа коммунизма как идеи и как практики (в виде реального социализма XX в.) такова, что его действительно (социально-исторически) можно преодолеть и оставить в историческом прошлом лишь адекватным экономико-правовым удовлетворением коммунистических требований в их рационализированном виде, согласуемом с опорными ценностями, институтами, формами и нормами цивилизации. Речь, следовательно, идет о правовой форме удовлетворения требований и вместе с тем преодолении коммунизма, **о правовом способе перехода от неправового социализма к постсоциалистическому правовому строю.** Суть правового подхода здесь в том, что всеобщий принцип правового равенства должен быть последовательно применен, прежде всего, в отношении социалистической собственности, в самом процессе преобразования этого основного итога социализма в настоящую индивидуализированную собственность на средства производства. **Отрицание** необходимо преобразовать в **утверждение** с учетом итогов истории, на более высоком уровне.

С позиций права все граждане — наследники социалистической собственности в равной мере и с равным правом. Это означает признание за каждым гражданином права на равную для всех граждан долю во всей десоциализируемой собственности. Преобразование социалистической собственности в юридически индивидуализированную гражданскую собственность предполагает закрепление за каждым гражданином реального субъективного права на равный для всех минимум собственности. Помимо и сверх этого нового права каждый имеет право (в смысле формальной правоспособности буржуазного права) на любую другую собственность — без ограничительного максимума.

Новый, послесоциалистичекий строй с такой гражданской (цивильной, цивилитарной) собственностью можно в отличие от капитализма и социализма назвать **цивилизмом, цивилитарным строем.**

Признание права каждого на равную гражданскую собственность — в отличие от всех других способов «разгосударствления» — это не раздел или раздача объектов социалистической собственности, а надлежащая юридическая форма признания и закрепления права на равную долю в общей собственности всех граждан с вытекающим отсюда правом каждого гражданина на равную часть денежных доходов от платного использования объектов общей собственности.

Право на гражданскую собственность — это не просто обычное формальное право (абстрактная правоспособность) индивида иметь (или не иметь) собственность на средства производства, а уже приобретенное, наличное и неотчуждаемое субъективное право на реальную собственность. Таким образом, **цивилитарное право — это новое, послебуржуазное и постсоциалистическое правообразование.** Оно сохраняет принцип любого (в том числе и буржуазного) права, т. е. принцип формального равенства, и вместе с тем содержательно дополняет и обогащает его качественно новым моментом — равным правом каждого на одинаковый для всех минимум собственности.

Подобно тому как гражданская собственность — это настоящая, юридическая индивидуализированная собственность на средства производства, но уже не буржуазная частная собственность, так и право на гражданскую собственность — настоящее право, но уже не буржуазное право. Цивилитарное право, таким образом, по своему содержанию и уровню развитости стоит **выше предшествующих типов права** и, следовательно, в правовой форме воплощает большую меру свободы людей и выражает более высокую ступень в историческом прогрессе свободы в человеческих отношениях.

Можно предположить, что и видимый дальнейший прогресс свободы будет осуществляться по **цивилитарной модели** обогащения и дополнения опорного принципа формально-правового равенства новыми неотчуждаемыми субъективными правами.

В контексте **объективно-исторической возможности** перехода от социализма к цивилизму все остальные варианты преобразования реально сложившегося социализма неизбежно предстают как отклонения от вектора исторического прогресса и в этом смысле как обессмысливание исторических усилий прошлого, неспособность воспользоваться их результатами и, оставаясь на острие истории, продолжать ее дальше, словом, как выпадение из истории и утрату статуса субъекта всемирно-исторического процесса.

Для успешного преобразования социализма необходим «общественный договор» о принципах, основаниях и условиях перехода от старого состояния к новому строю. Искомый **цивилитарный общественный договор** о постсоциалистическом обществе — это прежде всего соглашение о собственности, о способах формирования и реальном содержании фонда общей гражданской собственности, в рамках которой каждый гражданин в

качестве сособственника, согласно изложенной концепции цивилизма, обладает равным правом на одинаковую долю гражданской собственности и соответствующую часть денежных доходов от всех форм товарно-денежного использования всех объектов, составляющих фонд общей гражданской собственности.

Основными сторонами такого цивилитарного общественного договора являются: 1) большинство членов общества (несобственники), неправомерно лишенных в результате проведенных реформ и приватизации социалистической собственности своей равной доли от социалистического наследия; 2) меньшинство членов общества (собственники средств производства, капитала), неправомерно ставших собственниками средств производства за счет большинства в ходе приватизации объектов социалистической собственности; 3) государство (в двух ипостасях) — в качестве собственника объектов социалистической собственности, неправомерно огосударствленных в ходе приватизации, и в качестве публичной власти, осуществившей неправомерную приватизацию. И сторонам этого договора предстоит — с учетом упущенных первоначальных возможностей прямой цивилизации всех объектов социалистической собственности, фактического положения дел и необходимости мирно-реформаторской формы изменения прежнего курса преобразований без силовой ломки сложившихся форм и отношений — определить нынешнюю адекватную реальную цену искомого договора, не забывая при этом о подлинной цене. Под такой теперешней ценой общественного договора имеется в виду **фонд общей гражданской собственности,** который предстоит сформировать из части объектов бывшей социалистической собственности (и доли полученных из них доходов), оказавшихся в результате неправомерной приватизации в собственности государства (на федеральном уровне, на уровне субъектов федерации и т. д.), частных лиц, их групп, объединений и т. д.

Процесс формирования фонда общей гражданской собственности в принципе может носить постепенный, поэтапный характер, четко определенный в содержании общественного договора.

Идея гражданской собственности — **главный вывод** из всего предшествующего социализма. Априорно и умозрительно эту

идею и такое направление развития истории невозможно было бы и придумать.

Коммунистическое требование иллюзорного «фактического равенства» отвергает основы, ценности и достижения общецивилизационного процесса, его суть, потенции и ориентиры. Гражданская собственность — это наконец-то исторически найденная форма удовлетворения и вместе с тем одновременно преодоления этих разрушительных требований в категориях самой цивилизации, т. е. в форме права собственности. Цивилизация при этом развивается благодаря тому, что она обогащается **новым формообразованием свободы** — неотчуждаемым правом каждого на гражданскую собственность. Средствами досоциалистической цивилизации это всемирно-историческое требование большего правового равенства неразрешимо и неодолимо.

Концепция цивилизма обладает регулятивным потенциалом и для капитализма. Это регулятивно-ориентирующее значение идеи цивилизма (в качестве **нового категорического императива**)[1] можно в общем виде сформулировать так: **от капитализма к цивилизму, минуя социализм.** Более конкретно это означает: **каждому — неотчуждаемое право на гражданскую (цивилитарную) собственность.**

Концепция постсоциалистического цивилизма уже содержит адекватный правовой ответ коммунистическим требованиям масс. Этим ответом может (и объективно будет вынуждено) воспользоваться и капиталистическое общество, чтобы избежать мук реального социализма. Но для этого сложившихся социальных услуг бедным и так называемого шведского социализма в пользу несобственников окажется мало: необходимо будет каждого наделить неотчуждаемым правом на достаточный минимум собственности на средства производства, т. е. на персонально определенную равную долю в рамках общей собственности всех. Понятно, что размер этого минимума и самой общей собственности всех граждан будет зависеть от соотноше-

[1] У И. Канта, чье понятие мы здесь используем, отсутствует, разумеется, идея равной гражданской собственности, появление которой исторически и логически возможно лишь после социализма. Это, кстати говоря, очень хорошо демонстрирует **апостериоризм** реального содержания максим его категорического императива, ограниченного социально-историческими границами частной собственности и соответствующей правоспособности.

ния сил, претензий и интересов в соответствующем обществе, степени его богатства, уровня жизни населения и целого ряда иных факторов, которые в своей совокупности определят конкретное содержание соответствующего «общественного договора» о гражданской собственности. Но это уже, как говорится, их трудности, проблемы для самого капитализма: как и каким конкретно способом может быть в условиях буржуазного общества создана такая общая собственность, на базе которой можно было бы сделать каждого владельцем равной гражданской собственности, найти свой путь к послекапиталистическому цивилизму, оставить тем самым социализм позади себя, избавиться от порождающих и сопровождающих его проблем и т. д.

При всех различиях между ними **постсоциалистический цивилизм и посткапиталистический цивилизм** обладают принципиальным единством и типологической общностью благодаря их единой основе — неотчуждаемому праву каждого на гражданскую собственность. Лишь на такой принципиально новой основе может быть преодолен и снят антагонизм между коммунизмом и капитализмом. Коммунизм и капитализм могут встретиться и примириться (т. е. антагонистические противоречия между ними могут быть «сняты») лишь на базе цивилизма, т. е. на почве и в условиях будущего принципиально нового («третьего») строя. Концепция цивилизма тем самым демонстрирует **ошибочность и иллюзорность представлений о конвергенции между капитализмом и социализмом.** Речь на самом деле должна идти не о конвергенции капитализма и социализма, а о преодолении и социализма, и капитализма, о переходе и от социализма, и от капитализма к цивилизму.

В контексте исторического прогресса свободы можно уверенно сказать, что порожденный и подкрепленный реальной историей социализма категорический императив о неотчуждаемом праве каждого на гражданскую собственность преодолеет сопротивление сложившихся отношений в сфере собственности и подчинит их своему регулятивному воздействию. В исторических масштабах вектор развития общественной практики совпадает с направлением и ориентирами прогресса идей.

Применительно к философско-историческим концепциям Гегеля и Маркса можно сказать, что **вне поля их видения** и теоретического осмысления неизбежно оказалась открывшаяся **лишь после** реального социализма (радикального антикапитализма, послекапиталистического строя без свободы, права и

собственности) объективно-историческая возможность формирования неотчуждаемого права каждого на равную цивильную собственность и в целом движения к цивилизму как более высокой ступени в прогрессе свободы и права.

Внимание (под углом зрения цивилизма) **к подходам Гегеля и Маркса** вызвано тем, что именно их позиции до сих пор остаются двумя теоретически наиболее развитыми и вместе с тем типологически радикально противоположными трактовками капитализма и посткапитализма (как коммунизма) с точки зрения диалектики социально-исторического прогресса во всемирной истории. При этом, конечно, речь идет не о гносеологическом или моральном упреке в адрес Гегеля или Маркса как идеологов соответственно капитализма и коммунизма, а прежде всего о неизбежной **объективно-исторической ограниченности их представлений** о путях последующего исторического развития, о будущности права, свободы, собственности и т. д.

Каждая из этих концепций по-своему абсолютизировала относительное, **выдавая конец видимого отрезка истории за конец истории вообще.** Такой видимой частью истории для гегелевской концепции является капитализм, для марксизма — **антикапитализм,** и каждая из этих концепций трактовала невидимую ей часть истории как простое и прямое продолжение (до дурной бесконечности — до «конца истории») видимой части истории. Отсюда и неизбежное **историческое мифотворчество** о неизвестном будущем, находившемся за невидимым грядущим очередным большим поворотом истории.

В контексте изложенной диалектики исторического прогресса свободы и права (от капитализма — через социализм — к цивилизму) можно сказать, что с исторических и теоретических позиций и Гегеля, и Маркса (да и вообще **до** современного кризиса социализма) цивилизм не только не виден, но и вообще невообразим, поскольку его тогда и за потенциальным историческим горизонтом мысли и реалий еще не было. Ограниченная **позитивная диалектика Гегеля** в действительности упирается в капитализм, радикальная **негативная диалектика Маркса** завершается антикапитализмом. **Концепция цивилизма продолжает диалектику исторического прогресса,** преодолевая ограниченность гегелевской и негативизм марксовской версий диалектики исторического развития.

И только в концепции цивилизма, отрицающей одновременно и коммунистическую, и капиталистическую перспекти-

вы для социализма, впервые выражена **объективно-историческая возможность нового (постсоциалистического и вместе с тем небуржуазного)** типа индивидуальной собственности, права, рынка, гражданского общества и правового государства.

Если реальный социализм в XX в. упустил объективную возможность для перехода к цивилизму, то это вовсе не означает ни потери самой идеи цивилизма (и ее автономного регулятивного воздействия — и без прямой практической ее реализации, в концептуально «чистом» виде), ни уже навсегда открывшегося пути к нему. **Без перехода к цивилизму ни коммунистическую идеологию, ни новые попытки ее реализации преодолеть невозможно.**

Без признания правового института гражданской собственности любая индивидуальная собственность будет по своей природе частной собственностью со всеми присущими ей антагонизмами, а там, где есть частная собственность, там неизбежна и борьба против нее, там естественно возникает и **коммунистическая идея — бессмертная идеология несобственников.**

Социализм как переходный строй между капитализмом и цивилизмом — таков тот всемирно-исторический контекст, в рамках которого только и можно адекватно уяснить координаты российской истории XX в., понять, откуда и куда мы идем, какая будущность нас ждет, каковы предпосылки и условия нашего перехода к праву, к экономически, юридически и морально свободной личности, гражданскому обществу, товарно-рыночным отношениям, правовому государству, **каково,** наконец, **отклонение нашего реального движения от наших объективных возможностей идти к цивилизму.**

Как идейно-теоретический итог российского опыта XX в. цивилизм в своей непосредственной причастности к судьбам России и российской истории является современным выражением в общезначимых для цивилизации категориях всемирно-исторического прогресса свободы и права того, что традиционно именуется **русской национальной идеей.** Ведь только концепция цивилизма оправдывает усилия столь тяжкого прошлого (с его мессианством, энтузиазмом, самопожертвованием и неимоверными лишениями во имя будущего), придает всемирно-исторический смысл и адекватную будущность уникальной по свой напряженности российской истории XX в.

В концепции постсоциалистического цивилизма прошлое и будущее России приобретают взаимосвязанный и осмысленный

характер как ступени единого, прогрессивно развивающегося исторического процесса. Только благодаря этому можно концептуально, а не голословно утверждать, что у России есть не только прошлое, но и будущее, что у нее есть своя история, которая имеет собственное продолжение.

Идеология ошибочности и тупиковости российской истории XX в., будучи по сути своей антиисторичной, навязывает России и ее народам стойкий комплекс исторической неполноценности и отбрасывает страну на периферию социально-исторического развития.

Между тем ясно, что социализм XX в. — это именно русская история. Более того — это, по критериям всемирной истории, самое существенное во всей истории России. Тот звездный случай, когда **национальная история напрямую делает дело всемирной истории.** Делает потому, что способна это сделать и видит в этом свое собственное дело и свою всемирно-историческую миссию. Именно в России проделана вся черновая работа всемирной истории, связанная с реализацией и практической проверкой общечеловеческой коммунистической идеи. Ответ найден — цивилизм с неотчуждаемым правом каждого на гражданскую собственность. Это и есть **национальная идея России,** российский вклад во всемирно-исторический прогресс равенства, свободы и справедливости.

Указатель имен

Абдо Мухаммед — 160—163
Августин Аврелий — 5, 109—116, 817
Адамс Джон — 476—479, 489—493,498
Аксаков Константин Сергеевич — 575
Алексеев Николай Николаевич — 836, 865, 876—880
Алкидам — 54
Аль-Афгани — 158—160
Аль-Маварди — 150
Альтузий Иоганн — 198—201, 817
Антифонт — 50, 52
Аристотель — 4, 15, 40—41, 64—70, 89, 236, 253, 268, 286, 299, 303-304, 337, 355, 445, 533, 618, 744, 817, 881
Ауэр Альберт — 798

Б

Бабёф Гракх - 400-403, 677
Бакунин Михаил Александрович — 484, 595-600, 602, 604, 686, 688, 700
Беза Теодор — 183
Беккариа Чезаре — 411—412
Белинский Виссарион Григорьевич — 577
Белл Дэниел — 684, 721, 774
Бентам Иеремия — 5, 208, 482, 646-649, 711, 793, 804, 882, 884
Бентли Артур — 766—767
Бердяев Николай Александрович — 5, 571, 576, 579, 613, 836, 854-866
Бёрк Эдмунд — 413, 416—421, 484
Бёрнхем Джеймс — 684, 767, 773
Биндер Юлиус — 740
Бланки Луи Огюст — 677
Боден Жан - 5, 186-190, 342
Бомануар Филипп — 131
Бональд Луи Габриель — 412, 421, 423,425-426
Брэктон Генри — 131
Брут Юний — 183
Будда — 27—28
Булгаков Сергей Николаевич — 610, 613, 836, 865-872
Буржуа Леон — 750
Быокенен Джордж — 183
Бэкон Фрэнсис — 201—208, 357, 415,681,772

В
Вайнбергер Отто — 807—810
Вебер Макс — 768—771
Вейтлинг Вильгельм — 677
Велькер Карл — 663
Вико Джамбаттиста — 410—411
Вильсон Вудро — 500—502
Виноградов Павел Гаврилович - 743-745, 758, 865, 892
Владимир Мономах — 216—219, 243
Вольтер — 363—367, 567
Вольф Христиан — 342, 360, 362-363
Вышеславцев Борис Петрович - 865, 880-882
Вышинский Андрей Януарьевич — 903—904

Гай - 98, 100, 104-106
Галлер Людвиг — 413, 426—427
Гамильтон Александр — 488—490, 495
Гаррингтон Джеймс — 319—320
Гегель Георг Вильгельм Фридрих — 5—6, 9, 332, 522—537, 580, 584, 587-588, 615, 621,624, 690-691,739,742, 745, 768, 844, 866, 872-873, 878,914-915, 923
Гераклит — 5, 9, 40—41, 46—47, 730
Гермогениан — 106
Герцен Александр Иванович — 577, 579, 589-591, 593, 595, 597, 840
Гесиод — 41—43
Гиппий — 50, 52
Гипподам — 46
Гирке Отто — 759
Гитлер Адольф — 782
Гоббс Томас - 120, 175, 208, 324-332, 334, 342, 357, 363, 381, 416, 445, 460, 487, 646, 711, 715,793
Годвин Уильям — 484, 685—686
Гомер — 41—43
Горгий — 51
Готман Франциск — 183
Грановский Тимофей Николаевич — 577—578
Грациан Флавий — 132
Гроций Гуго де Гроот — 5, 133, 297-306, 331, 342, 363,445, 883
Гуго Густав - 370, 413, 519-521, 713
Гумбольт Вильгельм — 663—666
Гумплович Людвиг — 708—710
Гурвич Георгий — 759—760
Гэлбрейт Джон — 774

Д
Дальман Фридрих — 663
Даниил Заточник — 219—224, 244
Данилевский Николай Яковлевич — 606—607
Дворкин Рональд — 734
Дезами Теодор — 677
Декарт Рене — 120, 415
Демокрит - 5, 13, 40-41, 48-50
Десницкий Семен Ефимович — 459-463
Джентиле Джованни — 742
Джефферсон Томас — 477, 486—488, 492, 498

Достоевский Федор Михайлович — 576—577, 596, 611-613, 870
Дюверже Морис — 774
Дюги Леон - 684, 751-753, 759
Дюркгейм Эмиль — 753

Е
Екатерина II — 450, 454—455, 483

Заратустра (Зороастр) — 21, 723, 730
Зенон - 71-72, 238
Зиновий Отенский — 234—241, 261-262, 266, 268, 275, 279, 456

И
Ибн Рушд - 146, 148
Ибн Сина - 146-147
Ибн Халдун - 155-157
Иван IV Грозный - 237, 255, 261-270, 276-278, 437, 546
Иеринг Рудольф — 5, 615, 703—707, 744
Иларион — 209—214
Ильин Иван Александрович — 865-866, 872-873, 876
Иосиф Волоцкий — 234, 244—247, 262, 270, 278
Ирнерий — 130

К
Кавелин Константин **Дмитриевич — 576—578, 623,**
Калликл — 53, 303
Кальвин Жан - 181—183, 199
Калхун Джон — 497—499
Кампанелла Томмазо — 190, 193-195
Кант Иммануил — 5, 68, 416, 506-515, 518, 567, 615, 663, 690-691, 737, 770, 855, 866, 882, 885, 921
Карамзин Николай Михайлович — 545—552, 560
Карпов Федор Иванович — 241, 251-254, 261, 275
Каутилья (Чанакья) — 29
Кельзен Ганс — 793, 800-804, 808-809, 816
Киреевский Иван Васильевич — 570, 573-576, 579
Кистяковский Богдан Александрович — 745, 836, 839, 853, 892
Ключевский Василий Осипович — **716**
Кнутцен Матиас — 342
Ковалевский Максим Максимович — 639—641, 758, 835
Коген Герман — 844, 883
Козельский Яков Павлович — 463-465
Кондорсе Жан Антуан Никола — 546, 679-680, 772
Констан Бенжамен — 5, 656—658, 860
Конт Огюст — 639, 678, 680—684, 711, 715, 744-745, 752—753, 757
Конфуций — 5, 31—34

Коркунов Николай Михайлович — 837, 892
Котляревский Сергей Александрович — 641, 835—836
Крижанич Юрий — 284—292
Кропоткин Петр Алексеевич — 595,600-601,684, 721
Курбский Андрей Михайлович — 237, 264—271, 275, 278-279, 290
Курский Дмитрий Иванович — 893-894

Л
Ла Боэси Этьен — 184—185
Лавров Петр Лаврович — 602—604
Лао-цзы — 30—31
Ларенц Карл - 739—741
Лау Теодор — 342
Лейбниц Готфрид — 342, 344—360, 362, 817
Ленин Владимир Ильич — 820—830, 833—834, 876, 896, 916
Леонтьев Константин Николаевич — 606—610, 613, 855
Лессинг Готхольд Эфраим — 342
Ликофрон — 54
Лилберн Джон — 320—322
Ллевелин Карл — 504, 747, 854
Локк Джон - 5, 332-339, 363, 407, 445, 460, 476, 487, 533, 556, 646
Лютер Мартин - 177—179, 185, 881

М
Мабли Габриель — 396, 398—400, 425
Майхофер Вернер — 812—813
Макиавелли Никколо — 5, 29, 170-176, 203, 254, 331, 381, 493, 764
Максим Грек — 227—234, 236—237, 241, 253, 256, 261-262, 268, 279
Марат Жан Поль — 387—390
Маритен Жак - 745, 795-796
Марк Аврелий Антонин — 72, 92, 95
Маркс Карл — 599, 643, 689—690, 692, 694-703, 768, 819, 823, 825, 828, 830, 844, 855, 867, 876, 895-896,915-916, 923
Марсилий Падуанский — 5, 128-130
Марциан - 98, 103, 105
Марчич Рене — 815—818
Маршалл Джон — 496—497
Месснер Йоханнес — 796—798
Местр Жозеф - 412, 416, 421—425, 855
Милль Джон Стюарт — 208, 649-655,711
Мильтон Джон — 318—319
Михельс Роберт — 765
Модестин — 98, 104
Монтескьё Шарль Луи — 5, 377, 363, 367-376, 407, 460, 495, 512, 526, 533, 554, 561, 584, 755, 757, 817
Мор Томас - 190-193, 304, 322
Морелли — 396-398

Моска Гаэтано — 762
Мо-цзы — 34—35
Муравьев Никита Михайлович — 560—566
Муромцев Сергей Андреевич - 637-639
Мухаммед (Магомет) — 134—135, 151
Мэдисон Джеймс — 477, 487, 489, 492-497
Мэн Генри - 639, 700, 758
Мюнцер Томас — 179—181

Н

Науке Вольфганг — 737—738
Неволин Константин Алексеевич — 579—589
Нестор — 213—215
Нил Сорский — 224—227, 234
Ницше Фридрих — 723—732, 855, 861
Новгородцев Павел Иванович 5, 836-837, 842-847, 852-853, 865-866, 874, 876

О

О'Брайен Джеймс Бронтер 677
Оллеро Андрес — 737
Ордин-Нащокин Афанасий Лаврентьевич — 292—295
Ориу Морис - 684, 755-756, 759
Остин Джон — 208, 711—715, 743, 793, 804
Оуэн Роберт — 669, 675—677

П

Павел (апостол) — 109, 881
Павел (юрист) — 98, 100, 102
Папиниан Эмилий — 98, 105, 358
Парето Вильфредо — 492, 762—765
Паунд Роско — 504, 746, 760—761
Пашуканис Евгений Бронславович — 895—898, 901-902
Пейн Томас — 5, 420, 483—486, 491-492, 666
Пересветов Иван Семенович — 238, 241, 254, 261-262,268, 275, 437
Пестель Павел Иванович — 552-560, 566
Петр I - 345-346, 431, 443, 548, 569, 572, 578
Петражицкий Лев Иосифович — 5, 615, 746, 837, 848-854, 865, 898
Пифагор — 44, 47
Платон - 5, 56-63, 65-66, 68, 76, 89, 101, 146,238, 286,445, 533, 567, 744, 844, 882, 913
Плеханов Георгий Валентинович — 819—820, 840
Победоносцев Константин Петрович — 610—611
Пол Агригентский — 53
Полибий — 73—76
Помпоний — 107
Посошков Ивам Тихонович — 432-444
Прокопович Феофан — 428—432
Протагор — 5, 50—51
Прудон Пьер Жозеф — 590, 595, 686-687

Пуфендорф Самуил — 341—344, 362, 445, 476
Пухта Георг - 370, 413, 519—521. 707

Радбрух Георг — 735—736
Радищев Александр Николаевич — 465—472, 483
Разек Али Абдель — 165—166
Разумовский Исаак Петрович — 899-900
Райнер Георг — 799
Рейснер Михаил Андреевич — 898-899
Рида Мухаммед Рашид — 164—166
Робеспьер Максимилиан — 387, 391-395, 483, 546
Росс Альф — 746, 761
Руссо Жан Жак - 5, 363, 376-386,467,492, 510, 512, 533, 556, 567, 817, 844

Савиньи Карл-Фридрих — 370, 519, 521, 580, 707, 713, 844
Салмазий Клавдий — 317
Сенека Луций Анней — 72, 92—95, 304
Сен-Симон Клод Анри де Рувруа - 669-672, 675, 677, 679-682, 715, 752, 772
Сидней Олджернон — 319
Симеон Полоцкий — 281—284, 286
Смит Адам — 403—409, 416, 460, 649
Сократ — 5, 54—56, 68
Соловьев Владимир Сергеевич — 570, 576, 610, 613, 623, 625—637, 836, 844, 862, 866-867, 870
Солон — 43—44, 413
Сорокин Питирим Александрович — 745, 759—760, 865-866, 889-891
Спекторский Евгений Васильевич — 865, 882—885
Спенсер Герберт — 639, 716, 722, 744-745, 757
Сперанский Михаил Михайлович — 538—545, 548, 577, 580
Спиноза Барух (Бенедикт) — 307—315, 567
Сталин Иосиф Виссарионович — 820, 829-835, 876
Струве Петр Бернгардович — 865-866, 888-889
Стучка Петр Иванович — 894—895, 901-902
Суарес Франциско — 195—197, 817, 881

Татищев Василий Никитич — 444-449
Тимофеев Иван — 272—281
Токвиль Алексис — 658—662
Толстой Лев Николаевич — 595, 600, 688, 855, 870, 883
Томазий Христиан — 342, 361—362
Трибониан — 98
Трубецкой Евгений Николаевич — 836, 841—842
Тюрго Анн Робер Жак — 679

Уиклиф Джон — 127
Уильямс Роджер — 475
Уинстэнли Джерард — 322—324
Уинтроп Джон — 474
Ульпиан - 98-102, 358, 883
Унгер Роберто — 749
Уорд Натаниэль — 475

Ф

Фалей — 46
Феогнид — 48
Фехнер Эрих — 813—814
Филофей - 247-251, 262
Филмер Роберт — 317—318
Фихте Иоганн Готлиб — 5, 68, 515-518,690-691, 844, 880
Фома Аквинский — 5, 120—125, 355, 817, 881
Франк Семен Людвигович — 866, 885-886
Франклин Бенджамин — 477, 480-483
Фрасимах — 52—53, 303
Фрэнк Джером — 504, 745—747, 854
Фурье Шарль - 590, 669, 672-675, 677

Х

Хайек Фридрих — 416, 792—794
Хаммурапи — 21
Хань Фэй - 37
Харт Герберт - 208, 804-807
Холл Джером — 744—745
Холмс Оливер Уэндел — 502—504, 746-747, 853
Хомяков Александр Степанович — 570—574, 576, 579
Хрисипп — 73

Ц

Цельс - 817
Цицерон Марк Туллий — 80—92, 101,268,286,304,355,445,817

Чаадаев Петр Яковлевич — 566—570
Чемберлен Хьюстон Стюарт — 778
Чернышевский Николай Гаврилович - 579, 589, 592-595, 603
Чичерин Борис Николаевич — 5, 577, 593, 613-625, 743, 853,

Ш

Шан Ян - 36-37
Шевырёв Степан Петрович — 576, 578
Шершеневич Габриель Феликсович — 837—839
Шмитт Карл - 789-792
Штаммлер Рудольф — 734—735, 737
Штейн Лоренц — 5, 590, 663, 666-669
Штирнер Макс - 595, 688

Щ

Щербатов Михаил Михайлович — 449—459 .

Э

Эвгемер — 5
Энгельс Фридрих — 643, 689-690, 694-703, 830, 876, 894-896, 916
Эпиктет — 92, 95
Эпикур — 5, 40, 70—71
Эрлих Евгений - 758-759

Ю

Юлиан — 104
Юм Давид — 412, 414—416, 493, 646, 770

Я

Яволен — 99
Ященко Александр Семенович — 721, 743, 745, 865, 892

История политических и правовых учений

Учебник для вузов

4-е издание, переработанное и дополненное

Издательство НОРМА
Лицензия № 03206 от 10 ноября 2000 г.
101990, Москва, Колпачный пер., 9а
Тел./факс (095) 921-62-95. E-mail: norma@norma-verlag.com
Internet: www.norma-verlag.com

Подписано в печать 05.04.04.
Формат 60x90/16. Бумага типографская. Гарнитура «Таймс».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 59,0. Уч.-изд. л. 56,13.
Доп. тираж 6000 экз. Заказ № 4404042 .

Официальным дистрибьютором Издательства НОРМА
является «Издательский Дом ИНФРА · М»:
127214, Москва, Дмитровское ш., 107

Опт, розница, книга — почтой, доставка:
Телефоны: (095) 485-45-44 (справки о наличии); (095) 485-74-36 (книга — почтой);
(095) 485-74-00 (заключение договоров); (095) 485-69-44
Факс: (095) 485-53-18; 485-68-18
E-mail: books@infra-m.ru. Internet: www.infra-m.ru

Мелкооптовая продажа и розница:
Продажа со скидкой 10% для студентов и преподавателей
осуществляется в павильоне № 411-32
«Книжной ярмарки на Тульской»
по адресу: Варшавское ш., 9
(ст. м. «Тульская», далее трамв. № 3, 35, 47
до остановки «СтройДвор»)

Отпечатано с готовых монтажей на ФГУИПП «Нижполиграф»
603006, Нижний Новгород, ул. Варварская, 32.

ISBN 5-89123-748-2

9785891 237483